УНИВЕРСИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
№ 35.

СТУДИИ

ВЪРХУ

БЪЛГАРСКИТѢ ОБРЕДИ И ЛЕГЕНДИ

ОТЪ

М. АРНАУДОВЪ

ПРОФЕСОРЪ ВЪ СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТЪ

ЧАСТЬ I—II.

PRINTED IN BULGARIA

ИЯ — ПЕЧАТНИЦА „ХУДОЖНИКЪ“ — 1924.

ПРЕДГОВОРЪ

Въ основата на часть I. и II. отъ тия Студии сж легнали статиитѣ ми подъ сжщото заглавие, печатани въ Списание на Българската академия на наукитѣ, кн. IV. (1912), 1—122, и кн. XIV. (1917), 43—100. Несъмнено, статиитѣ трѣбваше да бждатъ коренно преработени и значително допълнени, за да се дойде до оня планъ и ония схващания по основнитѣ въпроси, които застжпвахъ въ часть III. и IV. на сжщитѣ студии („Кукери и Русалии", „Вградена невѣста"), печатани като томъ XXXIV. на Сборника за народни умотворения и народописъ (1920), издание на Българската академия на наукитѣ. Наспроти първата редакция, изложението ми тукъ се отличава дотолкова, щото съ право би могло да се говори за единъ съвсемъ новъ трудъ. Вънъ отъ новитѣ материали и съпоставки, дошли да освѣтлятъ отъ разни страни разглежданитѣ тукъ обредни и поетически старини, общитѣ гледища, на които заставамъ, сж прокарани съ по-голѣма грижа за яснота на идеитѣ и въ духа на оня строгъ критицизъмъ, който навредъ тегли рѣзка граница между положително даденото и предположеното, между факта и теорията. Помнейки думитѣ на стария скептикъ-оптимистъ Волтера: „Je vous réponds bien que, si j'avais fait quelque découverte, quand je la croirais inébranlable, je la donnerais sous les livrées modestes du doute", азъ не искахъ да си правя илюзии върху стойностьта на нѣкои самоувѣрени заключения отъ порано. И опитътъ ми въ течение на дълги години ме приучваше да давамъ повече право на Бастиана, основателя на съвременнитѣ етноложки изучвания, когато той твърди, че „компаративно-генетическата метода" не е отишла много по-далечъ отъ събиране на надеженъ материалъ и отъ първи стжпки въ едно поле, гдето се откриватъ неизмѣрими перспективи за научното обяснение (срв. Allerlei aus Volks-und Menschenkunde II, 2); да сподѣлямъ и мнението на другъ

знаменитъ майсторъ въ фолклорно-митоложкитѣ студии, Фрезера, който, следъ толкова наблюдения и провѣрки, бѣ дошелъ до убеждение: теории и системи въ тая область сж само вѣроятни конектури, осждени неведнажъ на сжщата забрава, каквато е дѣлъ и на традициитѣ, до които се отнасятъ (Balder the Beautiful I, стр. VI—VII, XII). Но не е ли, въ края на краищата, такава сждбата на почти всѣко научно тълкуване, доколкото то иска да бжде несмѣняемъ законъ? Не се ли характеризира особено всѣко хуманитарно знание, всѣка наука за духа и за творчеството съ подобна относителна стойность на своитѣ първи принципи? И като признаваме правото на хипотезата, редомъ съ култа за „бога на нѣщата, както сж тѣ сами по себе си“ (Карлайлъ), ние би трѣбвало да спремъ при идеята за прогресивна разработка на знанието — едничката, която е съвмѣстима съ становището на сериозния изследователь (— срв. моя Уводъ въ литературната наука, 12 нт.).

Така погледнато, отклоненията въ разбирания, сравнения и възгледи наспроти първитѣ ми опити сж, вѣрвамъ, явенъ белегъ на добрата воля, да се постави на по-здрави основи цѣлата серия изучвания въ областьта на обреди, обичаи, поетически мотиви и вѣрвания. Въ сжщия духъ трѣбва да бждатъ довършени и останалитѣ части на тия студии, преди всичко главитѣ, посветени на коледни и пролѣтни обредно-поетически преживѣлици у нашия народъ.

София, май 1922.

ЧАСТЬ I.

НЕСТИНАРИ ВЪ ТРАКИЯ

УВОДЪ

Езически преживѣлици въ религиозно-магическитѣ понятия на народа. — Компромисъ между християнството и завареннитѣ мѣстни култове. — Разлагане на старата обредна система следъ реформата въ календаря. — Дохристиянското дѣлене на праздничната година; основенъ мотивъ на праздницитѣ. — Произходъ на днешнитѣ обреди и значение на гръко-римското наследство. — Методи и теории при фолклорнитѣ студии; оправдание на скептицизма и на хипотезата.

За всички, които внимателно сѫ изучвали духовния животъ на простия народъ въ Европа, е било ясно, че християнството не е могло да затрие преживѣлицитѣ отъ по-старитѣ религии и че въ мирогледа, обредитѣ и вѣрскитѣ понятия на днешния селянинъ прозиратъ безброй следи отъ нѣкогашното езичество. Макаръ християнството да обявява безмилостна война на старитѣ култове, макаръ евангелието да замѣства съ нови легенди отживѣлитѣ мити, и черковнитѣ отци да анатемосватъ гадателитѣ и магьосницитѣ, съ цѣлата имъ лѣкарска, пророческа и жреческа мѫдрость, все пакъ — по силата на оня психологически консерватизъмъ, който изобщо характеризува земледѣлското население — нито въ срѣднитѣ вѣкове, епоха на искренна набожность, нито въ новата история, съ великитѣ завоевания на рационализма, черквата не е успѣла да изкорени това, което тя обича да нарича „суевѣрие". Истината, именно, е тая: почти всичко, което въ езически времена е било живо, произтичайки отъ съкровенни потреби на душата и отъ елементарни закони на духа, утрайва живо и до днесъ, въпрѣки промѣненитѣ религиозни и просвѣтни условия. И ако е вѣрно наблюдението на единъ такъвъ опитенъ социологъ, какъвто е Джемсъ Фрезеръ, че селянинътъ на Западъ, французинъ, нѣмецъ или англичанинъ, остава и день-днешенъ дивакъ и езичникъ, щомъ цивилизацията му е нѣкаква тънка покривка, която твърдитѣ удари на живота очистватъ лесно, за да изпѫкне предъ насъ здравата

сърдцевидна на диващината и езичеството,[1] едвали може да има съмнение върху все тъй грубата суевѣрно-магическа религия на народитѣ въ югоизточна Европа, гдето турското владичество е забавило съ нѣколко вѣка общественото развитие, като запазва въ всичката имъ свежесть редица социални, етнографски и фолклорни явления, свидетелства за дохристиянска или доисторическа култура.[2]

Още при първитѣ си опити да се наложи на свѣта като единствено права религия, да предприеме радикална обнова на мисъльта и на нравитѣ отъ становище на вѣрата въ Спасителя, християнството се натъква на противодействия, които го заставятъ да допуска опасни компромиси, да прави дори заемки, които извратяватъ самата му сѫщность. Отначало,

---

[1] J. G. Frazer, Balder the Beautiful London, 1913, I, стр. VIII.

[2] За България това състояние на народната вѣра и обредность е често изгъквано отъ по-вещитѣ ни етнографи.

„Въ религиозно отношение, пише Йорданъ Захариевъ („Кюстендилско Краище", С б Н У Н. XXXII, 144), краишчанинътъ е повече езичникъ отколкото християнинъ: спрѣмо черквата той стои напълно индеферентенъ. И макаръ да казва, какво „требе да се слуша, що дума попо, а не що чини онъ", тукашниятъ селянинъ не ходи въ черква, за да слуша тоя попъ. Пъкъ и да ходи, нѣма да го разбере: извършването на черковната служба му е досущъ непонятно; религиознит таинства иматъ за него чисто езически характеръ; ако ходи да пали свѣщь и да взема причастие, прави го само отъ страхъ да не разсърди Бога, когото схваща повече като зло сѫщество и, за да го омилостиви, принася му жертви, като прави курбанъ. . . Причастяването е главното и почти единствено общение на тукашния селянинъ съ християнската религия. . . Християнството не е указало почти никакво влияние за изкореняване на езичеството, а тъкмо обратното — много езически елементи сѫ се така свързали съ християнски обреди, та сега е мѫчно да се познае, кое е по-старо. Краишчанинътъ никога не се счита така силно обвързанъ съ християнскитѣ си религиозни задлъжения и обичаи, както сѫ тия отъ старото време. Остатъци отъ езичеството има твърде много".

Съ огледъ къмъ празницитѣ, свързани съ култа на невидими и видими добри или зли сѫщества, които празници сѫ двойно повече отъ „господскитѣ", черковнитѣ, сѫщиятъ етнографъ (стр. 155) казва: „Да се празднува за „отъ-градъ"; за мишки, за змии, за вълци, за разни болести, за вѣтъръ, самовили, змейове, али и пр. е много по-изискано и строго, отколкото да се празднува за християнскитѣ светци. Напр. Великдень. . . . не се зачита толкозъ силно, колкото кой и да е петъкъ презъ годината".

действително, то се поставя въ рѣзко отрицание къмъ езическитѣ възрения и не иска да признае нищо отъ религиозната практика на гърци и римляни, на германци, келти и славяни; но скоро неговитѣ видни представители се убеждаватъ, че е по-тактично да се направятъ мълчаливо известни отстѫпки, за да се сломи поне вѫтрешната съпротива и да се създадатъ условия за постепенно и пълно обръщане. Папа Григори Велики (590 – 604), изглежда, е разбиралъ добре необходимостьта отъ търпеливо преодоляване на вѣковното народно предание, когато препорѫчва (Regula pastoralis) на католишкитѣ мисионери: „Недейте премахва празницитѣ, които вършатъ бретонцитѣ кога жертвуватъ на своитѣ богове; прехвърлете само тия тържества върху днитѣ на храмовитѣ праздници или върху праздницитѣ на светитѣ мѫченици, така щото, запазвайки нѣкои отъ грубитѣ веселби на идолопоклонството, народътъ да привикне по-лесно къмъ духовнитѣ радости на християнската вѣра".[1] Така и по отношение на ереситѣ (напр. манихейството) черквата може да излезе победителка едва кога възприеме часть отъ тѣхнитѣ идеи.

Но и безъ такива инструкции проповѣдницитѣ сѫ щѣли да приспособяватъ новитѣ религиозни откровения къмъ етическото и интелектуално равнище на покръстенитѣ племена, тъй

---

[1] Какъ езическиятъ обичай става християнски, като се промѣни не материалната му сѫщность, а смисълътъ му, тълкуването му, показва ни твърде нагледно и писмото отъ 18 юли 601 г. на сѫщия папа, Григори Велики, до абатъ Mellitus, който трѣбва да предаде изложенитѣ тамъ инструкции на епископъ Августина, апостолъ между англитѣ. Въ това писмо, което обосновава оная политика за покръстване на езичницитѣ, се казва: „Не трѣбва да се разрушаватъ храмоветѣ на идолитѣ у тоя народъ: трѣбва само да се разрушатъ идолитѣ и да се свети вода... защото, ако храмоветѣ сѫ добре строени, тѣ могатъ да минатъ отъ култъ на демонитѣ къмъ служба на правия Богъ... Тѣзи хора иматъ обичай да убиватъ много бикове за жертва на своитѣ демони; и тукъ трѣбва да се промѣни нѣкакъ характера на церемонията. Въ деня на освещаване или на годишнина за светитѣ мѫченици ... тѣ ще празднуватъ чрезъ обща трапеза религиозния праздникъ. Но не вече на дявола ще се принасятъ тѣзи животни — а ще ги колятъ за ядене въ честь на Бога, и хората ще благодарятъ на Господа, който имъ е далъ всички нѣща и ги е наситилъ".

Срв. L. M. Hartmann, въ Monumenta Germaniae historica II, 330 нт. и J. Toutain, Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXXIII (1921), 111.

като старо и ново, еретическо и православно не сѫ се намирали изобщо въ такава непримиримость, каквато си въобразяватъ че има фанатизиранитѣ теолози. Нито на теория нито на практика контрастътъ между езичество и християнство не е билъ тъй значителенъ, за да иматъ право нѣкогашнитѣ или по-новитѣ гонители на суевѣрието да винятъ народа въ неспособность да се проникне отъ по-високи концепции. Контрастътъ не е билъ значителенъ въ областьта на теорията, понеже догми, представи и учения на христологията се слагатъ подъ силното влияние на старитѣ предноазиатски религии, които рано още проникватъ въ Палестина и въ Гърция, за да породятъ не единъ обредъ, не една легенда, прикрепени къмъ образа на Исуса или на светцитѣ, къмъ литургията или календарния обичай. Още въ момента на възникването си християнството се оказва напоено отъ духовната атмосфера, въ която се движи цѣлиятъ древенъ свѣтъ, и която има за свои главни огнища Вавилонъ и Египетъ. И ако напр. строгиятъ монотеизъмъ на Новия Заветъ изключва култа на много богове, той признава все пакъ царството на демонитѣ и духоветѣ, за да се спосрещне така съ анимизма на ония народи, у които новата вѣра прониква по миренъ пѫть или чрезъ кървави насилия.

Отъ друга страна, възприетото отъ езичницитѣ християнство се подлага на безброй локални и национални преправки, нѣкои отъ които добиватъ такъвъ самобитенъ характеръ, че се чувствуватъ дори като отдѣлни вѣроизповѣдания. Не е била маловажна тукъ ролята на домашнитѣ неуки мисионери.[1] Водени отъ несъзнателно разположение къмъ старитѣ обичаи и представи, или пъкъ въодушевени отъ съзнателно желание да съгласуватъ неизкоренимитѣ навици на народа съ новата проповѣдь, тѣзи мисионери-свещеници допускатъ множество отклонения отъ чистото християнство и поддържатъ онова смѣшение на каноническо съ еретическо, за което въ руско-славянския свѣтъ бѣ създаденъ терминътъ „двувѣрие“.[2] По-умѣстно би било да се говори за единъ крайно подвиженъ и разнообразенъ по страни и епохи религиозно-магически син-

---

[1] A. van Gennep, Religions, Moeurs et Légendes. Paris, 1908, 96. Срв. моята „Вградена невѣста“, СбНУН. XXXIV, 288.

[2] М. Драгомановъ, СбНУН. IV, 295.

кретизъмъ, образуванъ отъ разнородни по потекло и смисълъ елементи. Още дълго преди появата на християнството, въ Египетъ, Сирия и Палестина, и особено въ Самария, настжпватъ вѣрски смѣшения, гдето се кръстосватъ мити и култова мждрость на вавилонци, перси и предноазиатски народи съ суевѣрия и популярна религия на гърцитѣ, за да намѣрятъ приемъ и у евреитѣ. Много отъ гностическитѣ системи възприематъ този синкретизъмъ, задушавайки така първичното християнство съ езически обреди н спекулации.[1] Ето защо думитѣ на Русо въ Изповѣдь на савойския викаръ: „Je crois toutes les religions bonnes quand on y sert Dieu convenablement“, биха могли да бждатъ мнение на всѣки неофитъ отъ първитѣ вѣкове на християнството, който напразно се мжчи да проникне въ споровете на догматицитѣ за право и криво. Въ III. и IV. вѣкъ конкуренцията на всевъзможни религиозни течения — особено въ предѣлитѣ на римската империя — е тъй голѣма, щото се губи всѣка сигурность за установеность на вѣрата, молитвата, таинствата. Възниква една амалгама на стари келтски, италски и други европейски божества, тачени благочестиво въ селската среда, съ римски богове и обреди, поддържани отъ духовенството и властитѣ, както и съ нахлулитѣ отъ Изтокъ форми на езичеството и на християнството, които намиратъ горещъ приемъ у жаднитѣ за екстаза, оргиастика и мистически посвещения граждани.[2] И това, което се получава въ резултатъ като православие или ересь, трѣбва да се цѣни твърде относително: не всичко, възприето отъ християнството, иде отъ чистия изворъ на евангелската традиция, и не всичко еретическо противоречи на строгия християнски деизъмъ. Законна и незаконна вѣра се родѣятъ скрито, чрезъ праосновата си въ дохристиянската религиозна мисъль.

Макаръ историческото християнство, както то се насажда въ Европа, да не означава ни най-малко коренен превратъ въ възренията на маситѣ, все пакъ езическата старина, съ нейния политеизъмъ, жертви и тържества, претърпява чувствително стѣснение, щомъ трѣбва да се приспособи — външ-

[1] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengsechichte⁴, I, 262 нт.
[2] F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidenthum². Leipzig 1914, 226.

но или вжтрешно — къмъ формитѣ на официалната религия. Отъ голѣмо значение се явява тукъ реформата на черковния календаръ. Съ своето разпредѣление на светци и праздници по годишнитѣ времена, този календаръ катурва старата система на празднуване по опредѣлени дати, и въ свръзка съ това настжпва голѣмъ хаосъ въ периодически повтарянитѣ обичаи. Всичко езическо, пазено съ упоритость като скжпъ религиозенъ или профаненъ обредъ, трѣбва да се приспособи нѣкакъ къмъ хеортологията на християнството, за да получи негласна санкция и да се спаси отъ открито преследване. Но случва се понѣкога — когато езическиятъ праздникъ е твърде жизненъ — и обратното: създаватъ се нарочно отъ горе, отъ върховетѣ на иерархията, християнски праздници, които се фиксиратъ къмъ днитѣ, когато се падатъ такива езически тържества, за да прикриятъ и замъглятъ значението имъ и да направятъ търпими веселбитѣ, шествията и игритѣ, на които съ страсть е отдаденъ народътъ. Ако мити и повѣрия се затриватъ лесно въ паметьта, щомъ нѣматъ поддръжката на една теология, то култътъ, съ всичко драматическо-забавно въ изпълнението си, се е срасналъ по-яко съ бита, съ навицитѣ, съ интимнитѣ радости на срѣдата, задоволявайки нуждитѣ ѝ за непосредствено преживѣване на вѣрата, затова уцѣлява и много по-дълго.

Но този култъ е лишенъ вече отъ опората си въ една добре позната легенда и въ единъ предписанъ отъ черквата праздникъ. Разлагайки се донѣкжде и губейки ясния си смисълъ, той е принуденъ да дири убежище при най-близкия по дата въ новия календаръ или при сродния по общъ характеръ християнски обредъ. Защото и християнство — на първо време едно чисто спиритуалистическо учение — не може да мине за дълго безъ опредѣлени ритуални тържества, и вече старата черква е принудена да ги измисля или заема, за да не остане при абстракции, голи проповѣди и студени алегории. Увеждането на коледния праздникъ — и съ възникването му ние ще се занимаемъ на друго мѣсто — е единъ отъ най-поучителнитѣ моменти въ този процесъ. Това, което искаме да отбележимъ тукъ, то е, че благодарение на установенитѣ нови праздници старитѣ периодически обреди се нащърбяватъ отъ много страни, при размѣстването и приспособяването си, поради което въ днешния живъ фолклоръ тѣ не пред-

ставятъ вече нито нѣкаква издържана хронологическа система, нито отчетливи въ изпълнението си псевдосвещени актове. Изхабени до неузнаваемость съ течение на времето, тѣхната връзка съ дохристиянскитѣ култове е понѣкога тъй разхлабена, щото и най-старателната научна анализа не е въ състояние да посочи — особено при липсата на свидетелства за по-стари времена — где сѫ тукъ отправнитѣ точки и каква е основната религиозна идея.

Какъвъ е билъ нашиятъ старъ календаръ, календарътъ на непохристиянченитѣ българо-славяни, не знаемъ: не знаемъ нито принципа за дѣлене на свѣтската или черковна година, нито естеството на праздницитѣ, свързани съ опредѣлени сезони. Можемъ само да предполагаме — по аналогия съ нещата у сроднитѣ по развитие народи, и възъ основа на днешнитѣ старински обичаи, доколкото тѣ не сѫ повлияни отъ християнството — че древнитѣ българо-славяни ще сѫ имали изначало една чисто икономическа година, въ която мѣродавни за езическитѣ праздници сѫ били полскитѣ работи и изобщо земледѣлско-стопанскиятъ битъ. Едва много по-късно — но все преди преселването на Балкански полуостровъ — тукъ сѫ могли да дойдатъ астрономически наблюдения, теоложки спекулации и обществени установления, които да вкаратъ въ по-опредѣлена система естественитѣ предѣли и обреди на годината. Колкото се отнася до аналогията съ нещата другаде, трѣбва да имаме еднакво предъ видъ и бита на некултурнитѣ народи съ натурално стопанство, и обредитѣ на некогашнитѣ варвари въ Европа, незасѣгнати отъ религия и образованость на срѣдиземнитѣ народи, и култоветѣ на тия последнитѣ, въ най-старата имъ достижима фаза. Навредъ ние долавяме като основенъ мотивъ на религиознитѣ церемонии не нѣкакви отвлѣчени идеи за свѣта и още по-малко нѣкакви поетически символи на природата — както мечтаеха митолозитѣ-романтици — а нѣщо по-реално, именно грижата, твърде човѣшката грижа, да се осигурятъ чрезъ магически действия и думи здраве и приплодъ на храна или добитъкъ, както и да се уведатъ необходимитѣ за ръста на хранитѣ и за пашата на добитъка природни явления, главно дъждъ и свѣтлина. Така у далечнитѣ перуанци, съ праздницитѣ имъ за пролѣтно очищение или за влага презъ лѣтото, у нѣкогашнитѣ германци,

съ жертвоприношенията имъ за добра реколта въ началото на зимата, у древнитѣ евреи, съ тѣхната пасха, номадски обредъ по случай обагнянето на овцетѣ, у римлянитѣ преди Христа, чиито Весталии сж били навѣрно церемонии за узрѣване на сеитбитѣ, у индийцитѣ отъ епохата на Ведитѣ, когато питието Сома се принася не боговетѣ преди настжпването на дъждовния сезонъ, и т. н.[1]

Нѣмаме никакви основания да предполагаме, че старитѣ българо-славяни сж могли да иматъ по-друго и по-сложно дѣлене на годината отъ това, което е въ сила и день-днешенъ у нашия селянинъ. Каквито и да бждатъ културнитѣ предпоставки, навредъ и всѣкога населението съ предимно земледѣлски битъ се придържа инстинктивно въ онѣзи годишни термини, които обуславятъ жизненитѣ му интереси, които иматъ отношение къмъ трудъ и почивка, къмъ начало и край на полскитѣ му занятия. Простиятъ народъ у насъ дѣли годината и до сега не по гражданския календаръ, а по работитѣ, свързани съ климатическитѣ промѣни. Годишниятъ кржгъ се разпада на двѣ половини: лѣто и зима, при което лѣтото трае отъ Гергьовдень до Димитровдень, а зимата отъ Димитровдень до Гергьовдень.[2] Посѣви на пролѣть и на есень,

---

[1] Срв. напр. Edvard Lehmann, „Erscheinungswelt der Religion", Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von F. M. Schiele. Tübingen II (1910), 534.

[2] „Старитѣ казватъ, че има две слънца: лѣтно слънце и зимно слънце... Лѣтното слънце грѣе отъ Гергевдень до Димитровдень, а зимното слънце отъ Димитровдень до Гергевдень". Д. Мариновъ, СбНУН. XVIII, 137. „Свети Гьорги лѣто носи, а св. Димитъръ зима", гласи народната пословица. Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта, 261. „Ний знаемъ тъй: лѣтото отъ Гергьовдень до Димитровдень, пъкъ зимата отъ Димитровдень до Гергьовдень". М. Арнаудовъ, СбНУН. XXVII, 339. Срв. Родопски Напрѣдъкъ, VII, 45. „Година се дели на пола, а има их два: Ђурђевско, које траје од Ђурђева-дана па до Митрова-дана, и Митровско"... Д-р Т. Ђорђевић, Српски Етногр. Зборник XIV, 5; срв. и М. Милићевић, Живот срба сељака², 122. — Както у насъ и сърбитѣ е и у аромънитѣ въ Македония, срв. G. Weigand, Die Aromunen II, 126. Тукъ и българи и гърци мѣрятъ времето „не толкова по конвенционалния календаръ, колкото по работитѣ и праздницитѣ, свойствени на годишнитѣ сезони. Посѣвъ, жетва и винοберма; праздницитѣ на Св. Георги или огньоветѣ на Св. Ивана — ето нѣкои отъ предѣлитѣ въ живота на селянина". G. Abbott, Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 11. Въ Гърция Св. Димитъръ (26 ок-

извеждане добитъка на паша и прибирането му при застудяване, жетва всредъ лѣтото и сжтване на зимовище презъ есеньта — около тѣзи и този родъ стопански грижи се върти и цѣлиятъ празднично-магически обичай на селянина, щомъ религията е начинъ да се спечели благоволението на високитѣ сили, да се наложи желаното стечение на явленията и да се осигурятъ голѣмитѣ жизнени блага — обилие, здраве и животъ. Обредитѣ, какъвто по-специаленъ характеръ и да носятъ тѣ, се фиксиратъ къмъ критическитѣ или предходнитѣ моменти на работитѣ, което е твърде естествено за единъ мирогледъ, който поставя социално-необходимитѣ форми на култа въ причинна връзка съ обективния токъ на нещата.

Това положение на работитѣ, присжщо на древни славяни [1]

томврий) се взима за начало на зимата; срв. пословицата: „Ἅγιος Δημήτρης ἔρχεται τὰ χιόνια φορτωμένος". И все тогава, на Св. Мартинъ, 30 октомврий, поставятъ началото на зимата италиянци и французи: „A la sainct Martin l'hiver en chemin", „De san Martin, l'inverno c'è in cammin". Срв. N. G. Politis, Μελέται. Παροιμίαι I, 231—232. — Древнитѣ германци, спор. Липерта, сжщо сж знаяли двѣ годишни времена, лѣто и зима, и то въ свръзка съ хипотетичната у него стопанска форма, номадството: лѣтото почва съ изкарване добитъка на паша, зимата съ прибирането му. J. Liepert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1882, 558, 580 нт. Срв. Е. В. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у Славянъ, ч. I (1903), 62 нт. Лѣто и зима, като първоначални сезони у древнитѣ германци, признава и новото изследване. Пролѣтьта дохожда по-късно, а понятието за есень се развива едва съ развъждането на плодни дървета и на лозя. F. Rühl, у Hoops, Reallexikon der german. Altertumskunde IV, 584. Праиндоевропейцитѣ ще сж имали сжщо само две годишни времена, лѣто и зима, упазени до късно въ поезия и право на келти и германци. Тройното и четворното дѣлене увеждатъ гърци и индийци отпосле. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde. Strassburg 1901, 291 стр. Въ Авеста нормалното дѣлене на годината е на два сезона: лѣтото (hama) обхваща първитѣ седемь мѣсеца, а зимата (zayana) — петьтѣ други. D. Menant, Les Parses. Paris 1898, 110.

[1] L. Niederle, Slovanské Starožitnosti, Život starých slovanů, sv. I, 242, приема, че древнитѣ славяни ще сж имали два вида годишни праздници: едни, свързани съ началото и края на годишнитѣ времена (зимни и лѣтни слънцестояния, начало на пролѣтьта) и зависими отъ стопанския животъ, и други, безъ връзка съ космологичното дѣлене на годината, — въ честь на умрѣлитѣ прадѣди.

толкова, колкото и на древни германци,[1] на древни гърци и римляни,[2] на древни индо-перси,[3] на древни египтяни[4] или на далечни перуанци,[5] обяснява достатъчно общата природа на

[1] Голѣмото число праздници въ честь на боговетѣ е стояло у древнитѣ германци въ връзка съ стопанския животъ. Въ Heimskringla се казва, че въ началото на зимата трѣбва да се принесе жертва за добра година, посрѣдъ зима — за ръстъ и обилие, въ началото на лѣтото — за побѣда. F. Rühl, у Hoops, Reallexikon der germ. Altertumskunde. II, 26.

[2] Преобладаването въ култа на древнитѣ гърци на праздници отъ агpаренъ характеръ се е хвърляло въ очи на всички религиозни историци, и обяснение за това тѣ намиратъ въ значението, което се пада на земледѣлието въ бита на населението. Нуждата да се изпроси дъждъ въ късната есень, за да стане земята годна за разораване, или страхътъ отъ жега, която може да изсуши жетвата, сж и въ историческо време основни мотиви на праздницетѣ, разположени по годината тъкмо въ връзка съ фазитѣ на посѣва. Срв. A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum. Leipzig 1898, 5—6; M. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung. Leipzig 1906, c. V. — За римлянитѣ е познато, че най-старата имъ календарна година започва съ мартъ, когато начева земледѣлската работа, и че праздницитѣ имъ сж нагодени къмъ тая работа и годишното време (априлъ — праздници на овчаря и земледѣлеца, понеже се раззеленяватъ сѣитбитѣ; на 11 октомврий се пие отъ новото вино; на 17 декемврий, Saturnalia, се почива отъ работа на зимния посѣвъ, и т. н.). Срв. O. E. Hartmann, Der römische Kalender. Leipzig 1882, 26 нт., 136 нт.

[3] Праздницитѣ на древнитѣ иранци ни даватъ твърде нагледна идея за натуралистичното потекло на религиозния календаръ. Колкото и да сж замъглени тѣ отъ къснитѣ мистическо-космогонически спекулации на жрецитѣ, все пакъ тамъ проглеждатъ опредѣлени агрикултурни моменти: на 16 октомврий, началото на зимата, — молитви за обилие на добитъка; на 4 юлий, завършекъ на сѣнокоса, — жертва; на 16 септемврий, т. н. „житоносецъ“, — приношение на хранителни зърна и плодове, и т. н. Срв. V. Henry, Le parcisme. Paris 1905, 176 нт.; D. Menant, Les Parses. Paris 1898, 110 нт.

[4] Колко естествено никнатъ празднницитѣ на египетския селски календаръ въ зависимость отъ наводнения на Нилъ, сеитба и жетва, за да се групиратъ въ една слънчова година съ три годишни времена, това е добре известно. Древнитѣ египетски учени усвояватъ тази земледѣлска гоцина затова, че „селянинътъ, макаръ и безъ всѣкакви политически права, е въ всички времена главниятъ факторъ за сжществуването на държавата“. H. Schneider, Kultur und Denken der alten Aegypter.[2] Leipzig 1909, 279. Срв. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, ч. 2 (1913), 106 нт.; тамъ, 355 нт., и за вавилонския календаръ.

[5] Въ годината на старитѣ перуанци има четири официални праздници, съвпаднали съ солстиции и еквинокси. Първиятъ е праздникъ на

праздчния годишенъ кржгъ, но то не ни разкрива и по-особеното на старитѣ обреди и вѣрвания, тъй като при него се касае вече за демопсихологически и културно-исторически предпоставки отъ най-различно естество. Въпросътъ за произходъ и смисълъ на нѣщата трѣбва да се решава за всѣки отдѣленъ случай възъ основа на специални критерии, така че да изпжкне ту връзката съ тѣсната национално-етнографска срѣда, ту — при случаитѣ на заемане — влиянието на чуждитѣ култове, обреди и възрения. Което особено затруднява задачата при българската съвременна обредность, то е кръстосването на прастари и най-елементарни религиозно-магически представи съ твърде развити, изкуствено пресадени форми на високия култъ, които биватъ често тъй преобразени, щото едва-едва личи още предишниятъ имъ органически строй. Благодарение на географското си положение, българскиятъ народъ се е приобщавалъ главно къмъ религиознитѣ движения, обреднитѣ практики и праздничнитѣ забави на древния класически и предноазиатски свѣтъ, асимилирайки безразборно всичко това, което е добивало тамъ трайна популярность. Ето защо една добре разбрана сравнителна метода — като зачита всички моменти на спонтанно творчество и на автохтонность, всички психологически допирки съ сродното по-далеко, и всички случайни заемки отъ съседи, които преди вѣкове сж били въ контакгъ съ нашия народъ — ще трѣбва да разкрие съ особено внимание ролята на тази мощна струя въ духовно-религиозния ни битъ. Значението на гръко-римския свѣтъ — при чието посредство идатъ обикновено и заемкитѣ отъ Изтокъ

зимното слънцестоене (въ юний), въ честь на слънцето, и той трае деветь дни, бидейки свързанъ съ три дни пости, процесии, жертвоприношения, палене новъ огънь (съ помощьта на вглжбнато огледало) и шумни веселби. Вториятъ е праздникъ на пролѣтьта и носи очистителенъ характеръ; тогава се меси благословенъ хлѣбъ, отъ който се яде и съ който се търка по чело и тѣло, за прогонване злитѣ духове; тогава се вършатъ и други церемонии, за очистване земята отъ вредни демони. Третиятъ праздникъ, всрѣдъ лѣто (декемврий тукъ), става за докарване дъждъ и отгонване градушката. Четвъртиятъ, презъ време на жетва (май), е свързанъ съ жертвуване първитѣ плодове и съ чествуване статуята (на бога на влагата), направена отъ кукурузни зърна. Всички праздници се предхождатъ отъ постъ. Срв. A. Réville, Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. Paris 1885, 353 нг.

— трѣбва да се цени високо вече поради явното отражение на неговитѣ културни придобивки, митоложко-култови идеи и поетически мотиви въ традициитѣ на българския народъ.

Разбира се, заключенията, които можемъ да теглимъ следъ обстойни справки и съображения върху сигурния материалъ, не оставатъ винаги надъ едно оправдано съмнение, не показватъ непремѣнно онази ситурность, която характеризува изследването въ области на познанието, гдето цари изчерпателность и точность на даннитѣ. Дори при най-малката проблема на сравнителния фолклоръ ние се натъкваме на такива комплицирани случаи или на такива празнини въ веригата отъ явления, щото все още остава да се желаятъ нови свидетелства и доказателства. Установявайки една историческа зависимость или изграждайки една теория за потекло и генетическа връзка, ние се намираме тукъ твърде често предъ необходимостьта да признаваме, че, собствено казано, непоклатими оставатъ само материалитѣ, ако тѣ сж критически подбрани, докогато изводитѣ подлежатъ на ревизия, въ зависимость отъ притока на нови документи и отъ промѣненитѣ методи на научната интерпретация. Безъ да бждемъ поклонници на произволната историческа „интуиция“, която смело претълкува известното и лесно се прехвърля въ царството на съвсемъ неизвестното, ние все пакъ ще признаваме въ известии размѣри правото на хипотетичнитѣ обяснения, доколкото тѣ сж контролирани отъ непосредствено засвидетелствуваното. При тоя родъ „експерименти“ се изявява въ значителна мѣра творческата и субективна природа на учения, безъ която въ сжщность е немислима никаква научна работа. Но всичкото е до начина, по който се съгласува точно наблюдение съ обединяваща мисъль, до усилието да се комбинира щастливо частното съ цѣлото, сигурно даденото съ предполаганото. Постигнатата по такъвъ начинъ — и въ най-благоприятенъ случай — синтеза ще сбразува цененъ етапъ въ развоя на научнитѣ открития.

ГЛАВА I.

Наблюдения и свидетелства

I. Съобщения отъ 1866 до 1917.— Съвременно състояние на нестинарската обредность и на знанието ни за нея.—1. Първо описание на П. Р. Славейковъ (1866): нестинарски игри въ Маджура; прихващането. — 2. Второ описание на П. Р. Славейковъ (1875): обичаятъ въ Кости и Бродилово; характеръ на гърцитѣ; газене въ огъня; храмови праздници. — 3. Описание на С. Русевъ (1891): нестинаритѣ изобщо; посещения у главния нестинарь; сборъ при аязмото; нощниятъ танецъ въ огъня; предсказания. — 4. Описание на С. Шивачевъ (1898): нестинарска набожность; шествие до главната нестинарка; прокобявания за болни; забави при аязмата; свиждане на светцитѣ (иконитѣ); вечерьта газене въ огъня.—5. Описание на отецъ Дионисий (1903): разпространение на нестинаритѣ; нестинарскиятъ конакъ и разговори съ светеца; прихващане и игра въ огъня; празднуване въ Ургари, Кости и Пергоплово. — 6. Описание на Хр Силяновъ (1906); ниско културно равнище на нестинаритѣ; „светокътъ" и „сестра" му, нестинарката; огньове на св. Константинъ въ Маджура; прихващането. — 7. Описание на Д. Мариновъ (1914): повтаря се разказътъ на С. Русевъ; персийски дервиши.— 8. Описание на Д. Мишевъ (1917): съвпадежъ съ показанията на о. Дионисий; где вирѣе нестинарството; конакътъ и сборовете на нестинаритѣ.

II. Нашата анкета отъ 1914 до 1919. — Етнически промѣни въ източна Тракия, засегнали и нестинаритѣ. — 1. Гръцкитѣ села Кости и Бродилово: носия и нрави; несъобщителность за нестинаритѣ; курбани за лѣкуване; храмови праздници; нестинарски домашни параклиси; игри въ огъня. — 2. Разказъ на Д. Маргаритовъ за Кости: екстатични прихващания: нощенъ танецъ въ огъня; конакътъ съ аязма. — 3. Разказъ на В. Полихроновъ за Кости, Бродилово и Маджура: първи нестинарь; оброци за излѣкуване; игра въ огъня; зимни поклонения; храмови праздници. — 4. Разказъ на Т. Бояджиевъ за Кости, Бродилово и Ургари: празднуване на 21 май; падане въ несвѣсть; бъркане въ жарава; газене въ огъня; нестинарски посрещания и изпращания; кога прихваща болестьта; отъ где е заетъ обичаятъ.—5. Нестинаритѣ въ Ургари. кои сж нестинари; сборове; какъ се играе въ огъня; прихващане отъ светеца; нестинарски пророкувания; аязма на св Елена. — 6. Разказъ на Н. Кротковъ за Пергоплово: нестинарско хоро; начинъ на игране въ огъня; защо се прави обичаятъ; черквата го гони. — 7. Разказъ на бр. Дикови

за Блаца: панаири при аязмата; прихващане и игра въ огъня; нестинарски семейства; Костадиновдень. — 8. Нестинари въ Маджура и Урумбегли: нестинарката като гледачка и лѣкарка; сборове и огнени газения на 21 май; сношение съ мъртвитѣ на оня свѣтъ; оброци (курбани) за болесть. — 9. Нестинари въ Пенека и Ятросъ: нестинари-светци; прихващания и пророчества; аязма на св. Илия; примирания на светци въ Енидже. — 10. Д. Разбойниковъ за нестинаритѣ въ Бунаръ-Хисаръ: отживѣване на вѣрата въ земни светци; посещения и курбани за небеснитѣ светци; въпросътъ за заемане на обичая отъ гърци у българи.

I. Съобщения отъ 1866 до 1917 г.

Когато археологътъ успѣе да открие дълбоко или плитко въ земята нѣкаква следа отъ веществената култура, писменностьта или изкуството на изминатитѣ епохи, той иска тутакси да опредѣли, каква народность и какви исторически условия сж оставили тукъ единъ документъ на човѣшкото развитие; и неговата радость е голѣма, ако този документъ се окаже не само рѣдъкъ и цененъ, но и способенъ да хвърли нова свѣтлина върху изчезналитѣ обитатели, малко познати откъмъ творчество или потекло. Научниятъ фолкроръ стои често предъ подобни задачи и изненади. Въ повѣрия, обичаи и устна литература на днешната селска срѣда той може да съгледа неочаквано нѣщо по-особено, нѣщо твърде старинско, което не се мири съ новитѣ понятия, противуречи на новата вѣра и се издава като случайна преживѣлица отъ религиозни или битови форми, които като цѣлость сж отдавна измрѣли. И тогава той търси да постави уединеното по области и по вжтрешенъ характеръ въ неговата първоначална обстановка, да намѣри аналогиитѣ или изворитѣ му, да установи зависимоститѣ отъ домашни и чужди традиции, съвмѣстими съ него — да разясни, съ една дума, странния фактъ по начинъ, който задоволява законния ни интересъ. Откритието получава тогава значение на нѣщо типично за дадена научна дисциплина, то се врежда между всички ония по-крупни факти, върху които се гради знанието ни за духовното минало, за културната и религиозна история.

Нестинаритѣ, за които искаме да говоримъ въ началото на нашитѣ студии върху българскитѣ обреди, сж тъкмо такъвъ типиченъ иваженъ документъ, и тѣхното изучване е толкова по-примамливо, че то ни отвежда къмъ голѣмитѣ

въпроси на нашата религиозна старина, позната тъй малко отъ прѣки свидетелства. Лишени отъ показания за състоянието на тази вѣрско-култова преживѣлица въ древна България, ние по необходимость трѣбва да излизаме при разясненията си отъ съвременното нейно състояние, да черпимъ отъ наблюдения на новитѣ етнографи и да се задоволяваме съ това, което не е могло още да бжде затрито отъ преследванията на православната черква, съзрѣла тамъ съ право нѣщо съвсемъ езическо. За щастие, нѣколко добри и надежни любители на етнографскитѣ старини сж ни дали доста материалъ, на помощь на който можеше да дойде и нашата лична анкета, провѣрила на мѣстото истинностьта на всички по-раншни записи. За да ни бжде напълно ясно, какво представя днесъ нестинарството, ще изложимъ тукъ всички сведения за него, като следваме хронoложкия редъ на съобщенията. Сторено това, ние ще предприемемъ критически съпоставки и опитъ за установяване общия характеръ на тъй интересната обредность, за да можемъ да минемъ после къмъ по-специални исторически и психологически разяснения.

1. Първо описаиие на П. Р. Славейковъ (1866).

Старият Славейковъ, чиито заслуги за нашата етнография сж голѣми, не изнася нито веднажъ системно подредени фолклорни материали, извънъ своитѣ Пословици. Пѣснитѣ, вѣрванията, обичаитѣ и т. н., които той е събиралъ съ рѣдко усърдие, сж пръснати изъ разни периодически издания подъ негова или чужда редакция. За нестинаритѣ Славейковъ ни дава като пръвъ едно вѣрно и проницателно описание, каквото не се удава никому другиму по-късно. То е помѣстено въ сатирическото му списание Гайда, г. III (1866), подъ надсловъ „Нрави и обичаи". Препечатвайки като приложение (№ 1) цѣлото съобщение, понеже днесъ е недостжпно онова рѣдко списание, ние ще изнесемъ тукъ най-сжщественото, съ огледъ къмъ цельта на изследването си.

Споредъ Славейкова, нестинарството било опазено въ нѣкои български и българо-погърчени села въ Созополско (край Черно море), именно въ българскитѣ Блаца, Мжжера, Перигопуло, Рѣжево и Мързево, и въ погърченитѣ Бродилово, Агио-Стефано и Кости. Българи и гърци тукъ знаяли нѣкои старински или странни думи, които нѣмало ни въ общобългарски ни въ общогръцки езикъ: на хлѣба напр. гърцитѣ ду-

мали „пазанà“. Въ деня на Константинъ и Елена (21 май ст. ст.) тѣзи села правѣли сборове и наклаждали извънъ село или въ самото село огньове отъ по 40—50 кола дърва, край които слагали трапези. Откакъ свършатъ при звуцитѣ на гайди ядене и пиене и огъньтъ се разгори, та стане на жарава безъ пламъкъ, тѣ ставали, палѣли вощеници и се кръстѣли. Въ това време, когото отъ тѣхъ „прихванѣлъ св. Костантинъ“ рипвалъ, хващалъ да си кѫса дрехитѣ и скачалъ въ огъня, държейки въ рѫка домашната си иконичка на св. Константинъ и Елена, съ дръжка отдолу. Въ огъня играялъ той съ боси крака или обутъ съ калцуни и чорапи. Откакъ кръстосвалъ нѣколко пѫти огъня, хващалъ гората, тичайки, или се връщалъ въ село.

Такъвъ обичай видѣлъ самъ Славейковъ съ очитѣ си въ село Мѫжера. Седейки на една трапеза край огъня, той наблюдавалъ невѣстата на домакина, у когото билъ слѣзълъ, и забелязалъ, какъ тя пребледнѣла и какъ я избилъ студенъ потъ, когато нѣкои почнали да играятъ вече въ огъня. Почернѣла после, тя внезапно хвърлила детето си предъ свекъра си и съ викове „ту-ту-ту, ето го, ето го, ту-ту-ту“ наскачала въ огъня, за да играе съ другитѣ и да си отиде после въ село. Съборътъ траялъ до вечерьта. Надвечерь, когато се разотидатъ огнеиграчитѣ, по-младитѣ хора оставали, играяли на хоро около огъня и постѫпвали по малко въ горещата пепель — особено тазигодишнитѣ невѣсти.

„Прихванатитѣ“, които ходѣли изъ огъня, се наричали ищинари.[1] Такива се намирали въ всѣко село до 10 — 15 души, млади и стари, мѫже и жени. Тѣ обикновено принадлежели на една „породица“. Созополскиятъ владика правѣлъ опити — чрезъ мѣстнитѣ власти — да запрети обичая, но не успѣвалъ, защото ищинаритѣ пакъ кладѣли скрито огънь въ кѫщята си и играяли. Обичаятъ се подържалъ повече отъ женитѣ. Когато веднажъ единъ чорбаджия, заклетъ отъ владиката да страни отъ игритѣ и да ги гони, не позволилъ на момичето си, което било „ищинарь“, да иде на събора, момичето го втресло, то посинѣло и по-

---

[1] Славейковъ тълкува тая дума отъ вѣщь, вѣщинари (срв. вѣщица), т. е. който знае. Изпуснато било началното *в* и промѣнено било *ѣ* въ *и*.

чернѣло, почнало да бълнува и изглеждало като лудо. Майката наклала тогава огънь въ кжщи, и момичето, макаръ и болно, кръстосала нѣколко пжти жаравата, следъ което му преминала и болесть и треска Това момиче било сжщата невѣста, която Славейковъ видѣлъ самъ да играе. Завърналъ се после въ кжщи, той я намѣрилъ, че ходи и шета обута въ калци, но не узналъ дали краката ѝ сж изгорени отъ огъня.

2. Второ описание на П. Р. Славейковъ (1875).

Десеть години следъ първото си описание, което остава недовършено,[1] Славейковъ се връща отново на нестинаритѣ въ оня край, за да изнесе нѣкои допълнителни подробности и да постави обичая въ по-широки етнографски рамки. Това второ описание е напечатано въ цариградското „научно-политическо" списание День, отъ 1875 г., подъ надсловъ „Нестинаритѣ".[2] Ще предадемъ тукъ всичко отъ него, което е ново и важно за изследването ни.

Славейковъ има предъ видъ главно обичая въ селата Кости и Бродилово, разположени 8—9 часа далечъ отъ Малко-Търново, близо до устието на р. Велека, която се влива въ Черно море. Жителитѣ на тия села сж гърци, но тѣ се отличаватъ отъ другитѣ крайморски гърци по езика си, размѣсенъ съ българизми, по нрави и по обичаи, та че и по облекло: докато мжжетѣ сж облечени като околнитѣ българи, женитѣ иматъ носия, която се среща въ гръцкитѣ села на Анадола, край Черно и Мраморно море. Особено впечатление прави въ тая женска носия сукманътъ — отгоре тѣсенъ, колкото едва да се провре главата, а надолу широкъ като кошеръ. Праздници тия хора нѣматъ, или по-добре не ги зачитатъ, тъй като работятъ и въ недѣля. Но празднуватъ, и то съ особена обредность, деня на св. Константина, 21 май, и рождеството на Ивана Предтеча, св. Еня, на 24 юний.

Тѣзи гърци не се сношаватъ твърде съ околнитѣ села и нито даватъ нито взематъ жени отъ българитѣ и гърцитѣ.

---

[1] Макаръ да отбелязва въ края на статията си „следва", авторътъ не дава продължение.

[2] День, г. I, Цариградъ, 21 априлъ 1875, брой 11, стр. 5—6. — Статията е препечатана изцѣло, съ промѣненъ правописъ, въ Българска христоматия на И. Вазовъ и К. Величковъ, ч. I, Пловдивъ 1884, 131 — 135.

До неотдавна тѣ нѣмали редовни и пространни гробища, на-
спроти населението, и това давало поводъ на околнитѣ селяни
да мислятъ, че мъртвитѣ били тукъ изгаряни. Горенето на
труповетѣ е било наистина практикувано до скоро, и то отъ
страхъ да не се вампирясатъ. Сега този обичай билъ изоста-
венъ, и противъ вампирясването се правѣло това, което се
прави и въ североизточна Тракия, именно — умрѣлитѣ биватъ
промушени съ ножче току следъ издъхване или при поставяне
въ гроба.

Черквата въ Кости има храмъ на св. Константина. На
този день (21 май) тукъ става съборъ, на който иде много
народъ отъ околнитѣ села. Вечерьта срещу праздника, при
заникъ-слънце, на мегданя се кладе огънь отъ 4—5 кола
дърва наведнажъ (приготвени сѫ тамъ отъ по-рано, общо-
селски, 40—50 кола), и, когато огъньтъ захване да прегаря,
нарочно поставени хора разриватъ съ дълги пърте жаравата.
Народътъ се е насъбралъ, при думкане на тѫпанитѣ, и мѫже,
жени и дѣца сѫ насѣдали наоколо. Щомъ жаравата бѫде
разстелена, току вижъ нѣкой бива „прихванатъ" и почне да
се съблича и да вика „ху-ху-ху". Тѫпанаритѣ отиватъ при
него да думкатъ, а една бабичка идва да го кади съ ручка
тамянъ. Съблѣченъ по риза и бѣли гащи, прихванатиятъ взима
отъ бабичката малка икона на св. Константина, съ дръжка
отдолу и обнизана съ сребърни синджири и разни бабки, и
почва да се олюлява, да подскача и да играе безъ тактъ,
като лудъ. Следъ това той бързо нагазва жаравата, кръстосва
я насамъ-нататъкъ подскачайки, излиза навънъ, все тъй кла-
тейки се и играейки като по-рано, при което бабичката пакъ
го прикажда, и тогава или се връща въ жаравата, за да я
мине веднажъ-дважъ, или отива дома си, като предава ико-
ната на бабичката. Догде трае това, прихванати биватъ и
други, и тѣ правятъ сѫщото, така че могатъ да се изредятъ
до десетина и повече души, между които се случватъ и жени,
особено моми: но тѣ не се съблачатъ толкова и сѫ обути въ
калцуни, ако не сѫ боси като мѫжетѣ. Газенето въ жаравата
трае 10 до 15 минути, и догде се изредятъ всички настѫпва
полунощь. Когато огъньтъ почне да загасва, разиждатъ се
по кѫщитѣ си, а на сутриньта и презъ цѣлъ день ядатъ,
пиятъ и лежатъ. Вечерьта, при заникъ-слънце, отново се кладе
огънь на мегданя, и сѫщитѣ лица или други биватъ пакъ при-

хванати, за да играятъ въ жаравата. Това е ставало по нѣкога седемь нощи подъ редъ, и тогава се е вдигалъ сборътъ.

Прихванатитѣ отъ св. Константина се наричатъ нѣстинари или нѣщинари.[1] Споредъ увѣренията на жителитѣ, колкото повече нестинари излѣзѣли да играятъ въ огъня, толкова повече берекетъ щѣло да има презъ годината, и често, кога се явявали малко огнеиграчи, нѣкои думали: „св. Константинъ не ги обичалъ презъ тая година, не ги посетилъ и не ще имъ даде добъръ берекетъ". Мисли се общо и се твърди, че на прихванатитѣ не имъ парѣло отъ жаравата; но то едва ли ще е вѣрно, споредъ Славейкова, защото мновина отъ тѣхъ не изтрайвали, та „баялдисвали" и падали, други пъкъ, като излѣзѣли отъ огъня, отивали въ близкия батакъ и го прегазвали за прохлаждане на изгорѣлитѣ си крака. Славейковъ допуска, че този обичай може да е свързанъ съ онова горене на мъртвитѣ, при което игритѣ трѣбвало да отвличатъ вниманието на зрителитѣ; но той предполага сжщо, че може би тукъ имаме остатъкъ отъ кладенето огньове у древнитѣ тракийци, защото обичаятъ билъ запазенъ до скоро въ много други села по тия страни, каквото въ българскитѣ Вулгари и Дерекьой и въ гръцкото Кимеръ-Бургасъ, близо до Цариградъ. Все отъ този старъ обичай ще е останалъ днесъ, мисли Славейковъ, и по-общиятъ обичай въ много мѣста на Тракия да се кладе огънь срещу Еньовдень (24 юний) и срещу Илиндень (20 юлий), както това се прави дори въ нѣкои села около Босфора. Въ Дерекьой и другаде обичаятъ да се играе въ огъня е билъ на сила унищоженъ откакъ дошли нови преселенци откъмъ западна Тракия. Повече е траялъ той въ Вулгари, гдето черквата имала храмъ сжщо на св. Константинъ, но и тамъ е престаналъ вече, за да играятъ нѣкои нестинари отъ Вулгари само кога отидатъ на сбора въ с. Кости.

Храма въ с. Кости наричатъ „Голѣмъ св. Константинъ" и „Дѣдо Константинъ", а храма въ Вулгари „Мали или Младъ св. Константинъ". Когато ще има съборъ въ двѣтѣ села, единъ день по-рано, т. е. на 20 май, нѣколцина души отъ едното село и нѣколцина отъ другото взематъ отъ черквитѣ си „опашатитѣ" икони и тръгватъ едни срещу други. Като се сре-

[1] Славейковъ казва: „Азъ мисля, че тая дума може да произхожда отъ вѣщинари".

щнатъ на пжтя между дветѣ села, ще почукатъ двет̀ѣ икони на кръстъ, „което е единъ видъ поздравляване на двет̀ѣ икони“, следъ което костичане ще кажатъ: „Много здраве отъ Дѣдо Константина до Малъ Константинъ, да му дойде на гости“. Подиръ това вулгарчане казватъ: „Много здраве отъ Младъ Констанина до Дѣдо Константина, тая години той ца му дойде на госте“. И тогава посрещачитѣ се споразумяватъ, кой на кого ще гостува. Една или две години отивали вулгарчане въ Кости, после друга или други две години костичане отивали въ Вулгари. По нѣкога вулгарчане се опитвали да не отиватъ на втората година, но щомъ костичане имъ кажели: „Дѣдо Константинъ ще погне Малъ Константина и ще го налапа като куче“, тѣ склонявали и отавали.

Подобенъ нестинарски обичай е имало нѣкога въ българското село Пенека и въ гръко-българското Яня,[1] но той ставалъ на Еньовдень и въ манастиря св. „Иванъ Предтеча“, който е между двет̀ѣ села. Тукъ идѣли, та кладѣли огънь за игране, но сега вече не се позволявало това. Само кога нѣкои по-стари жени влѣзѣли въ черквата и цѣлували иконата на проскинитаря, забравяли се, грабвали иконата и изхухуквали като нестинари, после викали „свети Яне!“, заклатвали се и се залюлявали да заиграятъ нестинарски въ черквата, но другитѣ не ги оставяли.

3. Описание на С. Русевъ (1891).

Следъ Славейкова дълго никой не обърна внимание на чудния обичай, и само К. Иречекъ го спомена пжтемъ (1888) въ своето Княжество България, повтаряйки сведенията на Славейкова отъ второто описание.[2] Нѣщо ново биде изнесено едва въ 1891 г. отъ С. Русевъ, който съвсемъ не подозираше за статиитѣ на предходника си и смѣташе, че пръвъ заговаря за нестинаритѣ.[3] Описанието му съдържа следнитѣ нѣща, дадени като обща характеристика, която не прецизира по-опредѣлено мѣстнитѣ случаи:

Нистинари има въ българскитѣ села Стефаново, Маджурà, Блàца, Рèзово, Мързиво, Ургари и Пиргопло и въ гръко-

[1] Това е, собствено, чисто гръцкото Агио-Яни, източно отъ Виза.

[2] К. Иречекъ, Das Fürstentum Bulgarien, Срв. превода на Е. Каравелова (1888) Княжество България, ч. I, (1899), 112.

[3] Ст. С. Русевъ, „Нистинари“, СбНУН. VI (1891), 224—227.

българскитѣ Кости, Бродилово и Каланджа (Лозенградско). То сж хора отъ двата пола, които получавали отъ своитѣ родители „тайно наследство“ — праведность, която имъ се съобщава отъ св. Константинъ и Елена. Тази „праведность“ поражда у тѣхъ желание да играятъ презъ м. май въ живъ разгорѣлъ огънь, както и сила да предсказватъ бждащето. Най-праведенъ или „първъ нистинарь“ се счита оня, който може да играе най-дълго и най-хубаво въ огъня и да предсказва най-точно бждащето на частно лице или на цѣлото село. До 1884 г. първа нистинарка била баба Калй отъ Мързево, а следъ нея — баба Кйца отъ Ургари.

На първо число отъ „Костадинския месецъ“ (както се нарича май въ Бургазко, Лозенградско и Одринско) нестинаритѣ отъ всѣко село взиматъ шише ракия, бъклица вино, баница, кокошки, гжски и други подаръци и отиватъ въ селото на главния нестинарь (нестинарка). Тоя ги посреща мълчаливо и сериозно срѣдъ двора, и откакъ тѣ направятъ три поклона и му цѣлуватъ ржка и му врж чатъ съ голѣмо благоговение и ново ржкоцѣлуване подарацитѣ си, той имъ казва: „Добре дошли“. После ги увежда въ широката си приемна стая. Тя е постлана съ конопена черга, а покрай стенитѣ сж наредени вълнени възглавници за сѣдане; въ срѣдата е постланъ вълненъ килимъ, а възъ него по-малъкъ лененъ месалъ съ разни везби по него. Гоститѣ слагатъ подаръцитѣ на месала и възглавницитѣ, а тавитѣ съ баницитѣ — край огъня, на който се варятъ нѣколко ястия, главно котелъ съ зеле, стара сланина и булгуръ, и биватъ заведени въ съседната килия (частна черквица) — продълговата стая, обърната къмъ изтокъ. Килията има нисъкъ дълъгъ иконостасъ, на който сж наредени малки икони на Исуса, св. Никола, св. Модестъ, св. Георги на конь, св. Пантелеймонъ на конь, и въ срѣдата — голѣма икона на св. Константинъ и Елена, украсена особено: посребрени ржце и кръстъ, сребърни венци около главитѣ, сребърни гривни на св. Елена (приковани на горнитѣ два жгла на иконата), сребърна царска корона на св. Константинъ (въ срѣдата между гривнитѣ). На 1 май тази икона и цѣлиятъ иконостасъ сж окичени съ живи цвѣтя. Предъ иконостаса виси голѣмо сребърно кандило и стои изправенъ желѣзенъ свѣщникъ. Подъ иконастаса е окаченъ тжпанъ, а на стената отлѣво сж залепени две щампи, донесени отъ Божи гробъ: тѣ представятъ второто пришедствие на Исуса и мжкитѣ въ ада.

Нестинарката, взела кадилница съ огънь и тамянъ, прикажда иконитѣ, после гоститѣ. Откакъ запалятъ донесенитѣ свои свѣщи и се поклонятъ съ кръстене и цѣлунатъ иконитѣ, гоститѣ се връщатъ въ приемната. Тукъ насѣдватъ наредъ по възрасть, като оставятъ първо мѣсто край огъня за главната нестинарка. Тѣ сж дошли да взематъ отъ нея позволение и наставления за почистване на аязмитѣ (светитѣ извори) по случай близкия праздникъ на св. Константина. Тя ги почерпва съ ракия — и тѣ пакъ ѝ цѣлуватъ ржка, после ги гощава съ своитѣ ястия и съ вино. Като имъ даде наставленията си, изпраща ги съ сжщия церемониалъ, както и при посрещането: съ поклонъ и цѣлуване ржка.

На 21 май селскиятъ свещеникъ отслужва литургия още въ тъмно. Щомъ изгрѣе слънце, мало и голѣмо се събира предъ черква — дошло на конь, на кола, пеши, и въ праздннчна премѣна. Единъ младъ нестинарь изнася черковната икона на св. Константинъ и Елена, украсена като иконата у главната нестинарка, и тръгва напредъ. Следъ него вървятъ гайди и тжпани, между които първо мѣсто държи „светиятъ тжпанъ", пазенъ цѣла година въ черква (окаченъ предъ иконата на св. К. и Е.) и думканъ сега отъ оногова, който се е врекълъ на светеца, за да изцѣри треската си или болния си добитъкъ. Подиръ върви народътъ, упжтенъ къмъ аязмата всрѣдъ гората, гдето сж се събрали селяни и отъ други села. Свещеникътъ свети вода надъ извора, и всички, следъ поръсване, пиятъ вода отъ тамъ. После колятъ курбани — овни, овци, бикове; ядатъ и пиятъ отъ донесеното съ разни прибори, играятъ, и следъ пладне се завръщатъ по селата си. Ако при отиване или на връщане се срещнатъ две села отъ разни аязми, трѣбва да „сборятъ" иконитѣ, за да познаятъ, „на кои села св. Константинъ повече помага". Това става, като прилепятъ нестинаритѣ отъ двете села иконитѣ образъ срещу образъ и натискатъ, докато по-слабата страна отстжпи.

Въ всѣко нестинарско село срещу 21 май натрупватъ на нѣколко по-широки и отворени мѣста 30, 50 дори 100 кола сухи и сурови дърва, които запалватъ подъ особенъ надзоръ заранъта на праздника. Когато множеството, начело съ иконата, гайдитѣ и тжпанитѣ, пристигне следъ обѣдъ, огъньтъ е вече добре сгоренъ, и нарочно поставенитѣ хора разбутватъ съ дълги пъртове жаравата, да стане като насаденъ съ жито

харманъ. Около разгорѣлитѣ вжглища заливатъ много вода. Следъ като се изиграе обикновено хоро, гайдитѣ засвирватъ особената „**нестинарска свирня**", която е сжщо хороводна. Който тогава е нестинарь, сбърква хорото, посинява, разтреперва се като листъ, очитѣ му се размжтватъ, погледътъ му става разсѣянъ. Сжщото става и съ нестинаритѣ, които не сж се хванали на хорото. Хорото се разваля, и всѣки си избира мѣсто, да гледа по-добре къмъ огъня. „Тогава найбуйниятъ нестинарь грабва иконата съ две ржце, съ обърнати образи къмъ публиката, и босъ нагазва разгорѣлия огънь. Гайдитѣ свирятъ, тжпанитѣ гърмятъ и нестинаритѣ скачатъ по тактъ изъ огъня. Ако иска да предскаже нѣщо, смахва съ ржка да спратъ гайдитѣ и тжпанитѣ". Скачането трае, докато нестинарътъ получи обикновеното си изражение и почне да му припаря. Тогава той тайно излиза отъ огъня и нагазва кальта съ разлѣтата вода. Следъ първия нестинарь играе въ огъня втори, трети, и т. н., докато се изредятъ всички.

Праздникътъ на св. Константина се празднува три дни (21, 22, 23 май). На втория день нестинаритѣ и много селяни се събиратъ у главния нестинарь и тамъ продължаватъ веселието си, съ донесенитѣ нѣща, презъ останалитѣ два дни, а по нѣкога и цѣла недѣля. Яде се, пие се и се играе много, но „истинскитѣ нестинари твърде малко употребяватъ питиета, колкото за комка, както казватъ". Презъ цѣлия месецъ, кой когато и да засвири „нестинарската свирня", нестинаритѣ искатъ огънь, думайки, че ги „**прихващалъ св. Константинъ**". Презъ друго време на годината тѣ губятъ тази страсть и не могатъ да газятъ огъня.

Колкото се отнася до предсказванията въ огъня, тѣ биватъ за частни лица или за цѣлото село. Нестинаритѣ казватъ напр.: „Петко Бабинъ Керинъ да заколи тригодишно юнче, курбанъ на св. Костадина; св. Костадинъ ще спре умирането на децата му". — „Силенъ градъ ще удари селото ни, ако не тачимъ три дни св. Костадина". — „Децата ни умиратъ и ще измратъ всички мжжки до 5 години, ако не поправимъ черквището". — „Най-грѣшнитѣ хора въ селото ни сж Недѣлко Низама, Страшимиръ Терзийкинъ, Баба Кераца..."

4. Описание на Ст. Шивачевъ (1898).

Това обстойно описание иде отъ лице, което познава добре живота въ източна Тракия.[1] Ст. Шивачевъ предва видѣно и чуто за нестинаритѣ, безъ да е челъ писаното отъ Славейкова и Русева. Той се опитва да прави и нѣкои тълкувания, които допринасятъ нѣщо за историята на обичая.

Споредъ Шивачева, нестинарството било „една секта, смѣсь отъ езически и християнски обичаи и обреди, които по всѣка вѣроятность сж останали още отъ времето на покръстването на тѣзи страни". Името нистинаре идѣло отъ думата „истина" — „нистина" по тукашния говоръ — тъй като тия хора били истински, сжщински християни. Главнитѣ обреди на сектата били: колене курбани (жертви), пѣене похвални пѣсни за св. Константина и игране въ огъня. Нестинаритѣ не се отличавали съ голѣма набожность, не ходѣли въ черква, не се изповѣдвали и причестявали, не зачитали нито недѣля нито праздницитѣ, но затова пъкъ съ особена тържественость празднували деня на св. Константинъ и Елена, 21 май. Тогава въ селата Граматиково, Улгари, Мързово, Коланджа, Резово, Блаца, Маджура и Пиргоплово ставали сборове, които въ гръцкитѣ села пъкъ Кости и Бродилово започвали на 17—18 май и свършвали на 24—25. Въ тия дни всичко е на кракъ, всички сж празднично облѣчени, въ всѣка кжща има гости. дюкяни и кафенета сж затворени, и по улицитѣ и хорищата се чуватъ пѣсни, зурли, тжпани и гайди.

Главната церемония почвала на 21 май заранььта, съ заколването на 1—2 общински бика и на нѣколко други, понѣкога до 20 бика, обречени на светеца отъ разни лица. Това ставало следъ отпускъ черква и на мѣстото, гдето се намирали параклисътъ и аязмата на светеца. Свършена тържествената литургия, свещеникътъ, предвожданъ отъ млади момци, които носѣли „опашатитѣ" икони на св. Константинъ и Елена (дръжкитѣ били облѣчени въ сребро), отивалъ тамъ, светѣлъ вода, поръсвалъ хората и добитъка, и добитъкътъ се закалялъ. Свещеникътъ обикалялъ после кжщитѣ и благославялъ домашнитѣ жертви, които се варѣли, прибирайки кожитѣ и плешкитѣ. Презъ това време младитѣ икононосци, на чело съ

[1] Ст. Шивачевъ, „Нистинаре", Свѣтлина, г. VIII (1898), кн. 12, стр. 12—14, и г. IX (1899), кн. 1, стр. 3—4.

„светому тжпанътъ“ — който цѣла година стоялъ окаченъ въ женската черква или въ черковната килия и се удрялъ само презъ м. май — и съ две гайди или зурли, и съ много народъ подиръ тѣхъ, повечето нестинари, отиватъ у нестинарката. Това била възрастна жена или баба, която по наследство се наричала тъй, бидейки отъ нестинарски родъ. И ходенето имало за цѣль слюбване (съцѣлуване) на иконитѣ съ тия у нестинарката. Нестинарката, весела и засмѣна, посреща гоститѣ на двора и ги поканва да влѣзатъ въ кжщи. Тѣ изигравать тогава едно чисто мжжко, „нестинарско хоро“, презъ време на което нестинарката, която иска да ги прикади, се „прихватала“. Прихваната, тя бърже напълня кадилницата съ огънь и тамянъ и запаля свѣщь, и съ кадилница въ дѣсната ржка и свѣщь въ лѣвата излиза на двора и захваща да играе успоредно срещу хороводеца. Тя пѣе пѣснитѣ на светеца и съ високъ и натъртенъ гласъ вика отъ време на време: ухъ! ухъ! Нестинарското хоро се играе толкова бърже, щото нестинарката потъва въ потъ. Най-сетне гайдитѣ преставатъ и всички играчи влизатъ въ кжщи или насѣдватъ, ако сж много, на постлано за тѣхъ мѣсто въ пруста или на двора.

Икононоснцитѣ и нѣкои отъ по-първитѣ влизатъ въ нестинаркината черквица, гдето стоятъ останалитѣ по наследство икони на светеца, и правятъ да се цѣлуватъ (поздравяватъ) иконитѣ (светцитѣ), като ги доближаватъ съ лицата една до друга. Тука правятъ и „нѣкои други обреди, относящи се до тайнитѣ на нестинарството, до младитѣ (оглашеннитѣ, още не посветени въ тайнитѣ) и въобще до нѣкои прокобявания и предсказвания“, които нистинарката е длъжна да съобщи на най-вѣрнитѣ отъ съмишленицитѣ си сектанти. Прокобитѣ се отнасятъ до това, ще оздравѣе ли нѣкой боленъ, ще земе ли еди-кое момче еди-коя мома... Нестинарката, правейки смиренъ видъ, „като да има сношение свише“, говори отъ името на светеца, когото постоянно поменува, кръстейки се. Свършено това, тя излиза навънъ, черпи и гощава хората, ако е обѣдъ; после, заедно съ тѣхъ и съ нѣколко момци, които носятъ нейнитѣ „опашати“ икони, отива на аязмата на светеца — обикновено далечъ отъ селото, въ

хубава долина — вървейки важно и полека. По пжтя тжпани и гайди сбиратъ любопитния народъ, който сжщо потегля.

На аязмата се сбира цѣлото село. Тамъ има параклисъ и иконостасъ, на който се слагатъ донесенитѣ образи. Свещеникътъ, който е причакалъ нестинарката, служи и свети вода; накрай пѣе тропара на св. Константина и поръсва иконитѣ, после народа, за което му цѣлуватъ ржка и даватъ по нѣкоя пара. Следъ това той отива на сѣнището, гдето сж насѣдали сборовачитѣ, и благославя сваренитѣ вече курбани, цедилкитѣ съ прѣсно сирене, ведрата съ млѣко, хлѣбоветѣ, взимайки кожа и плешка отъ курбанитѣ и уломка отъ хлѣба. Презъ това време икононосцитѣ, нестинаритѣ и други се предаватъ на игри и веселби: едни играятъ хоро, предвождани отъ нестинарката и отъ прихванатитѣ моми, жени, баби и мжже; други се качватъ на високитѣ 20—30 метра осики, та се люлѣятъ и скачатъ отъ върхъ на върхъ, при което се случва да паднатъ опасно и да се убиятъ; трети се трупатъ около нѣкой току-що пристигналъ или пуснатъ отъ хорото нестинарь, който се е простреѣлъ въ несвѣсть; четвърти, които се мислятъ грѣшни, се подлагатъ на разни мжки за опрощаване на грѣховетѣ, и т. н. Веселби и хора достигатъ разгара си къмъ обѣдъ.

Често по това време пристига и нѣкой „светецъ“ отъ ближното село, отъ Бродилово напр., и всички рукнатъ да посрещатъ новата тълпа гости. Шествието взима понѣкога „чисто религиозенъ видъ“: светцитѣ-икони се съпровождатъ отъ ергени, които носятъ кръста, слънцата (шестокриля), хоругвитѣ и др., и отъ свещеника, който пѣе тропара на светеца. Това шествие — на чело на което, нѣколко крачки напредъ, сж тжпани и гайди — се нарича „свиждане на светцитѣ“. Гостенинътъ-светецъ ще спре нѣколко минути далечъ отъ сборното мѣсто и тамъ ще чака гостоприемния светецъ, да иде да го посрещне. Най-напредъ се срещатъ (сдумковатъ) тжпанитѣ — като се удря съ нѣколко токмака на единъ тжпанъ отъ двѣтѣ му страни; после се цѣлуватъ (допиратъ) двѣтѣ най-голѣми, най-стари по направа и най-много украсени икони; и най-сетне останалитѣ икони. Въ това време зурлитѣ свирятъ и тжпанитѣ биятъ по гласа на пѣсеньта:

Тръгнали ми сж тръгнали
Утрина рано ф' недяле

Мѝльет свети Кустадин
И три моми лѐфтери[1]...

Свършено това, захваща се борбата на двамата светци, като се чукатъ и удрятъ иконитѣ една о друга. Случва се, когато икононосцитѣ сж пияни, да се завърже отчаянъ бой, който свършва съ пукване глава на хората и съ пречупване надве иконата. Боятъ е съпроводенъ и отъ словесна война, съ размѣна на силни думи, на обидното „куче" напр. Подиръ този обредъ всички отиватъ на аязмата, полагатъ иконитѣ въ параклиса и почиватъ нѣколко часа. Надвечерь гоститѣ си отиватъ, изпроводени още по-тържествено отъ причакването. И тогава и сега се препускатъ всички коне отъ двете сборуващи села.

Вечерьта ставатъ игритѣ въ огъня — на срѣдъ село, около черквата, дето е „хорището" и гдето обикновено лежатъ нощe говедата. „Сжщо и пълно огнеигране става нощe — срѣднощь". Още на 18 май тукъ се струпватъ 15—20 кола дебели сурови дърва, а на 21 май вечерьта се запалва голѣмъ огънь, цельта на който обикновено се крие отъ чужденцитѣ, като се казва, че той щѣлъ да свѣти на хорото, или че на него щѣли да се варятъ курбанитѣ. Следъ полунощь свирнитѣ и думкането утихватъ, пръснатитѣ хора се събиратъ на купъ, после се разотиватъ, и само тукъ-таме нѣкой вика: ухъ! ухъ! и се моли като прихванатъ, но той е само разсмѣйвачъ, който иска да отпжди страннитѣ хора съ това безинтересно действие. Заспало всичко, нестинаритѣ излизатъ отъ черквата, гдето е свѣтло, и олюлювайки се като пияни и охкащи: ухъ! ухъ! навлизатъ въ огъня. Такава игра наблюдавалъ Шивачевъ на 21 май 1871 г. въ Вулгари. Излѣзли тогава отъ черква 5—6 души, мжже и жени, следъ тѣхъ нестинарката съ свѣщь и кадилница въ ржцѣ. Двама души съ два дълги пърта разстлали огъня, както правятъ овчаритѣ кога ще пекатъ пита. Нестинаритѣ подскачали бърже-бърже въ разгорещенитѣ вжглени, бърборейки нѣкакви непознати думи, които винаги свършвали съ възклицанието ухъ! ухъ! Отъ далечъ Шивачевъ не могълъ да съзре какъ играятъ, но мѣстни хора го увѣрили, че нестинаритѣ „плешатъ боси изъ огъня" и че оставатъ „неприкосновени, несгараеми".

[1] Моми неомжжени, свободни, отъ гръц. ἐλεύθερος.

Като прави нѣкои предположения за произхода на нестинарството, които отбелязваме по-нататъкъ, Шивачевъ съобщава преданието, че нестинаритѣ нѣкога били проповѣдници на евангелието, минавали за светци и живѣели по гори и пещери, като пустинници. Когато имъ се представялъ случай, тѣ вършели разни чудеса — и главно ходѣли неврѣдими въ огъня. Едновремешнитѣ нестинари не само играяли въ жаравата, като днешнитѣ, а се разхождали по-дълго време изъ нея, седѣли тамъ, и нито нозе нито дрехи имъ горѣли. Между днешнитѣ нестинари се случвали и нѣкои „изобличени въ лукавство и мошеничество". За да постигнатъ престѫпната си цель, известни личности се престорвали на прихванати и ужъ затърчавали да играятъ въ огъня — а то вижъ, че отвлѣкли нѣкоя мома или жена, или ръгнали съ ножъ нѣкого отъ нестинаритѣ, после побѣгвали изъ гората. Но сѫцинскитѣ нестинари не правѣли никога нѣщо подобно.

5. Описание на отецъ Дионисий (1903).

Сведенията за нестинаритѣ на отецъ Дионисия, бившъ председатель на българската черковна община въ Лозенградъ, сѫ печатани въ рапорта за одринския вилаетъ на г. Т. Карайововъ, гдето източна Тракия е проучена всестранно, и особено въ народностно-статистическо отношение.[1] „Многократнитѣ обиколки изъ този край презъ петгодишното председателствуване на отца Дионисия, и неговата способность да наблюдава нѣщата, поставятъ вънъ отъ всѣко съмнение даннитѣ, които сѫ изложени въ тия писма", пише г. Карайововъ. От. Дионисий, именно, дава описанието си въ три писма, датувани отъ 6 мартъ, 5 априлъ и 6 септемврий 1899 г., които сѫ отправени до секретаря на българското търговско агентство въ Одринъ, авторътъ на рапорта. Сведенията си той е събиралъ чрезъ мѣстнитѣ свещеници.

Нестинарството било разпространено въ нѣкои села на каазата Василико, а именно въ гръцкитѣ Кости и Бродилово и българскитѣ Вургари, Мързево, Резово, Блаца, Маджура и Пиргополи. „Въ последнитѣ села то отпада периодически". „Предполага се", че то се е разпространило тамъ и другадѣ

---

[1] Т. Карайововъ, „Материали за изучване Одринския вилаетъ", СбНУН. XIX (1903), 22—25.

изъ ония две гръцки села, жителитѣ на които имали „съвсемъ различенъ типъ отъ тукашния: глави широки, лице грозно, облѣкло странно, па и самитѣ хора сж тежки и мжчно подвижни“. Всичкитѣ околни села наричатъ костинци и бродиловчани „гърцитѣ нестинари“. Нѣкога нестинарството се е простирало отъ Пайя-Балкани покрай българската граница до с. Колибитѣ между Бунаръ-Хисаръ и Люле-Бургазъ; имало го и въ мидийскитѣ села Акзими, Ургасъ и Труля. Нестинарското „съсловие“ има въ всѣко село свой особенъ домъ („конакъ“), обреченъ на св. Константинъ и Елена, и своитѣ „единъ видъ жръци или весталки“, стари баби, нестинарки, които вършатъ и черковната служба въ конака. Конакътъ е постланъ съ шарени черги, наоколо има възглавници. На главно мѣсто сж окачени образитѣ на св. Константинъ и Елена, обковани цѣли въ сребро (обковани сж и опашкитѣ имъ) и облѣчени отгоре съ червена риза, навезана съ дребни пари, между които има и нѣкоя златна монета. Около тѣхъ сж окачени червени купешки кърпи, „повечето съ образа на слънцето“. Предъ тѣхъ гори кандило и има свѣщникъ за палене свѣщи. На стенитѣ има окачени два тжпана, „стара направа и много грозенъ видъ“, съ които си служатъ въ време на игритѣ.

Въ опредѣлени дни нестинаритѣ се събиратъ въ конака си, да слушатъ поучение отъ бабата нестинарка. Тя проповѣдва въ речитѣ си: на черква не трѣбва да се ходи, защото покровительтъ ѝ (светецътъ) билъ много остарѣлъ и не можалъ да стои правъ; но при нея въ конака, тъй добре постланъ и нареденъ, светецътъ и други светци дохаждали, за да си отпочинатъ, и тя разговаряла съ тѣхъ. „Проповѣдницата се преструва,[1] че е въ единъ видъ изстжпление духомъ и че се разговаря съ светцитѣ, а главно съ св. Константина и Елена. Проститѣ, а особено женитѣ, зѣятъ въ устата ѝ и я награждаватъ прескжпо съ пари, овце, а понѣкога съ крави и телци“.

Презъ м. май нестинаритѣ насичатъ голѣми купове дърва, които запалватъ, и чакатъ догде да прегорятъ. После жара-

[1] Отецъ Дионисий, подобно на Шивачева, внася тенденциозенъ елементъ въ описанието си и говори за „преструване“ на нестинарката, нарича я „дяволка“, и т. н. Отъ неговото религиозно-православно гледище това може да е оправдано, но научно доказанъ фактъ то не е. Въ сжщата грѣшка изпадатъ и други наблюдатели или записвачи,

вата се разстила на широко. Народътъ играе шарено хоро, биятъ се „свещенитѣ тжпани“ и свирятъ гайди; тогава „хванатъ се двама и като вэематъ въ ржце опашатитѣ образи на св. Константинъ и Елена, впускатъ се да играятъ боси въ огъня. По нѣкога, току видишъ, че падналъ нѣкой хороиграчъ, и такъвъ синь и блѣденъ, отъ устата му пѣна тече, че би си помислилъ човѣкъ, че е падналъ отъ нѣкой смъртоносенъ ударъ“. Другаритѣ му го заобикалятъ и казватъ, че „св. Константинъ го е прихваналъ“. Внезапно сжщиятъ се вдига и, взелъ иконитѣ, играе въ огъня, викайки: „Х у - х у - х у ! м и л и с в е т и К о с т а д и н е !“ Това докато се умори добре и падне. Тогава другаритѣ му тутакси го изваждатъ отъ огъня. „Онзи, който устои най-вече въ свещения огънь, бива най-почетниятъ приятель на св. К. Нестинаритѣ вършатъ нощно време игритѣ си въ лесоветѣ, а по нѣкога и въ селото“.

Презъ 1898 г. жителитѣ на Вулгари се събрали срещу праздника, на 20 май вечерьта, срѣдъ село и на чело съ опашатитѣ икони тръгнали съ запалени фенери и тжпанитѣ за село Кости. Жителитѣ на последното, предизвестени, че имъ идатъ гости, излѣзли да ги посрещнатъ съ своитѣ икони и тжпани. Като се наближили на нѣколко метра, поздравили се съ добре дошли и поклонили (първо гоститѣ) иконитѣ си — два и три пжти. „При тази среща станалъ голѣмъ крѣсъкъ и небивала радость“. Дошлитѣ били поканени на гости по кжщитѣ и призори били пакъ изпратени съ пѣсни и свирни. „Говори се, че въ минало време жителитѣ на селата Кости и Бродилово горѣли мрътвитѣ си. Доколко е истина това, не се знае“. Нестинаритѣ биха се фотографирали мжчно, понеже „щомъ видятъ страненъ и образованъ човѣкъ, тѣ не вършатъ игритѣ си“. Не се прощава никому да говори зле за нестинарство; това се смѣта „единъ видъ презрение и нарушение черковнитѣ обреди“, и който си позволи това, ще бжде наказанъ отъ св. К. и Е. съ болесть или смърть. „Въ нестинарството нѣщата, обичаитѣ и обредитѣ се пазятъ тайно; много пжти съмъ проявявалъ желание да знамъ нѣщо отъ тѣхъ, но тѣ на такива въпроси не отговарятъ никакъ и поглеждатъ съ презрение.“

Жителитѣ на Пиргополи се съгласили една година да празднуватъ 21 май наедно съ костинци. Срещу праздника вечерьта тѣ потеглили съ иконитѣ си къмъ Кости, подкар-

вайки напредъ единъ юнецъ, посветенъ на светеца. Костинци излѣзли далечъ отъ село, да ги срещнатъ. Като се съединили двете чети, повели юнеца къмъ Кости. Животното, щомъ прескочило границата на познатитѣ си мѣста, не рачило вече да ходи, легнало на земята и захванало да пръхти. Нестинаритѣ рекли тогава, че „свети Константиновци на двете села се борятъ", и почакали да видятъ дали ще може да откаратъ телето въ Кости. Най-после телето се вдигнало и насилствено побѣгнало къмъ с. Пиргополи. Тогава всичката тълпа отъ това село извикала: „Нашиятъ св. К. надви!" Тържествата, ядене, пиене, всичко се пренесло въ Пиргополи, гдето билъ закланъ и юнецътъ-бикъ.

Какво е отношението на нестинарскитѣ обичаи и вѣрвания къмъ християнството? Споредъ отецъ Дионисия нестинаритѣ се смѣтатъ православни, макаръ да не сѫ „яко църквари" — кръщаватъ се, миропомазватъ се, отчасть се изповѣдватъ и причастяватъ. Нестинарството си броятъ не отдѣлна вѣра, а часть отъ обредитѣ на православната черква. Има хора, които не вѣрватъ въ него; има други, за които то е поводъ за веселба. — Нестинаритѣ проповѣдватъ главно предъ жени, и то не редовно, а когато се стекатъ повече болни въ селото; инакъ тѣ сѫ на полската си или друга работа. Семейниятъ битъ на нестинаритѣ не представя нищо по-особено, отлично отъ живота въ другитѣ села.

6. Описание на Хр. Силяновъ (1906).

Въ своитѣ „Спомени отъ Странджа" познатиятъ писатель и публицистъ Хр. Силяновъ говори за организуването на възстанието отъ 1903 г. въ източна Тракия, именно въ селата Пиргопуло, Резово, Блаца и Маджура, и по този поводъ дава нѣкои сведения за нестинаритѣ.[1]

Жителитѣ на тия села се отличавали съ ниско културно равнище, първобитни нрави и консерватизъмъ. Откѫснати отъ българскитѣ центрове, тѣ се сношавали по търговия само съ гърцитѣ въ Ахтополъ и Василико и съ турцитѣ въ Инилда. „Прости, наивни до глупость, тѣ живѣеха съ своитѣ езически повѣрия, облѣчени въ християнско рухо". Училища тукъ не

[1] Хр. Силяновъ, „Спомени отъ Странджа", Македоно-Одрински Прѣгледъ I (1906), 365—366.

е имало никога, и революционната организация е била първиятъ факторъ, който се опитва да изкорени дивитѣ традиции. Жителитѣ — както и тия на съседнитѣ гръцки села Стефаново, Каланджа, Кости, Бродилово и др. — носѣли името нестинари. Това било въ сжщность име на „една своего рода религиозна секта", последователитѣ на която били фанатично привързани къмъ своитѣ вѣрвания, „обредната страна на които ни напомнюва демоническитѣ религиозни оргии на старитѣ тракийци... Скачането презъ огъня е най-характерниятъ актъ въ тѣхния култъ, въ който централна фигура представлява св. Константинъ".

Св. Константинъ, „Светока", въплощава споредъ нестинаритѣ доброто и злото и направлява човѣшкитѣ сждби. „Отъ разположението на св. К. зависи земното благополучие или нещастие на нестинара. Гнѣвътъ на Светока навлича този, който си строи кжща или оре нивата си, безъ да иска позволение отъ „сестрата на св. Константинъ" (една стара жена която преди две години живѣеше въ Маджура), който пие вода отъ известни кладенци и пр. Светока се явява само на сестра си въ Маджура, облѣченъ въ бѣла риза и окиченъ съ три наниза жълтици; седи на специално за него приготвенъ столъ и прокобява бждащитѣ нещастия, които има да сполетятъ селянитѣ". Сестрата обажда на селянитѣ прокобяванията на Светока, като за всѣки въпросъ получава подаръци или пари. Който си навлѣче гнѣва на Светока, преследватъ го разни чудовища: устрели, топаци и др.[1] Нѣкои кладенци принадлежели иа Светока, затова никой не смѣе да пие отъ тѣхъ, освенъ въ деня на св. К., когато се вдигатъ плочитѣ, съ които сж закрити.

Най-голѣми праздници на нестинаритѣ сж Голѣмъ св. Константинъ и Малъкъ св. Константинъ. Презъ тия два дни въ годината става скачането въ огъня. „Цельта на това скачене е, първо, да се умилостиви Светока и, второ, да се види, кому Светока помага и кому не: този, който се ползува съ благоволението на св. Константина, него огъньтъ не го гори".

---

[1] Топакъ е духътъ на удавения въ рѣката волъ, — единъ видъ таласъмъ, който (като устрела) пие кръвьта на хората, гони ги нощем и пр. Срв. гръцкия τόπακος, домашенъ таласъмъ-покровитель, въ стат. ми СбНУН. XXXIV, 294.

Играта въ огъня — гдето горятъ 15—20 кола дърва — става така: „Щомъ огъня се запали, тжпани и гайди засвирватъ песеньта на св. Констинтина, а мжжетѣ и женитѣ почватъ да се наливатъ съ най-силния спиртъ, какъвто може да се намѣри при бакалитѣ въ Ахтополъ и Еняда. Закачена на едно дърво, презъ това време въртятъ иконатѣ на св. Константина, обкована съ сребро н съ увиснали по нея синджири... Зашеметени отъ спирта, отъ шума на тжпанитѣ и отъ непрекжснатото въртене на иконата, въ която сж приковани всички очи, нестинаритѣ почва да ги прихваща Светока. Свирнитѣ моментално се прекжсватъ и настава мъртва тишина. Прихванатитѣ моми — тѣхъ най-напредъ прихваща Светока — почватъ да си скубятъ коситѣ и да си блъскатъ главитѣ кждето завърнатъ. Това лудо блъскане на глави и скубене на коси трае догдето не се прихванатъ отъ Светока повече души. Неприхванатитѣ презъ това време стоятъ съ наведени глави, устремили очи въ една точка, и подъ тактъ викатъ: кю-кю. Когато Светока прихване повечето, нестинаритѣ подскачатъ до огъня и всички едновременно, при усиленото биене на тжпанитѣ, хвърлятъ се боси въ огъня и нѣколко пжти кръстосватъ разпаления харманъ. Докарани до бѣсъ, т. е. вече напълно прихванати отъ св. Константина, момитѣ и невѣститѣ хукватъ въ гората; подиръ тѣхъ се спускатъ мжжетѣ, и тогава, въ това състояние на пълно оскотѣлость, пръснати изъ гората двойки се предаватъ на най-разюзданъ развратъ. Ако нѣкой види дъщеря си или жена си въ такова положение, мълкомъ бърза да се отстрани, за да не смути прихванатата отъ Светока двойка".[1]

Нѣколко часа по-късно всички се събирали до мѣстото на огъня и тръгвали, съ иконитѣ на чело, да посрещнатъ нестинаритѣ отъ съседното село. „Краката имъ, привикнали да скачатъ изъ огъня и прихванали цѣлъ пръстъ кожа и мазоли подъ стжпалата, не се нуждаятъ отъ почивка". При срещата двѣтѣ икони се покланятъ, и селото, на което иконата е по-голѣма, се признава за „по-голѣмо". „По-малкитѣ" селяни

[1] Колко неправдоподобно е такова освѣтление на нестинарското отдалечаване следъ играта въ огъня, става ясно отъ всички други описания. Еротическиятъ мотивъ може да има тукъ толкова малко значение, колкото и спиртътъ като вдъхновитель. Единиятъ и другиятъ сж внесени отъ тенденциозната интерпретация на недовѣрчиво настроения авторъ.

огиватъ на гости при „по-голѣмитѣ", и „пакъ се започватъ отново пиянски игри, които траятъ до другия день". Отъ тукъ нестинаритѣ потеглятъ къмъ селския параклисъ („по-скоро капище, което сѫществува наредъ съ черквата"), поставятъ тамъ иконата, тѫпанитѣ и гайдитѣ, и се разотиватъ. Церемонията се рѫководѣла отъ начало до край отъ селския свещеникъ. Запитанъ веднажъ свещеникътъ, „защо участвува въ тия дивашки и антихристиянски обреди", той отговорилъ: „Азъ съмъ заставенъ да правя това, да се преструвамъ на нестинарь и да рѫководя скачането по огъня, защото иначе не бихъ могълъ да стоя въ селото".

6. Описание на Д. Мариновъ (1914).

Въ книга VII. на своята „Жива Старина" Д. Мариновъ помѣства — наредъ съ другитѣ описания на праздницитѣ въ народния календарь — нѣколко бележки и за нестинаритѣ.[1] Но всичко тукъ, било сѫщественно, било второстепенно, е заето мълчаливо отъ описанието на С. Русевъ, безъ тоя да се споменува. Едничкото ново за насъ — ако трѣбва да се вѣрва Маринову — е, че нестинари имало и въ нѣкои села (кои?) на бургазка околия, гдето се настанили преселенци отъ лозенградскитѣ села Стефаново, Маджура, Блаца и т. н. (както сѫ изброени у Русева). За тѣзи нестинари, когато се излага какъ играяли и пророкували въ огъня, Мариновъ има само думитѣ на край: „И за чудо — свършватъ баба Стоя отъ Русокастро и баба Дона отъ Кара-бунаръ[2] — предсказаното излиза вѣрно, а краката на нестинаритѣ здрави. Божа работа". Но за да се научи това, едва ли е имало нужда отъ разпитъ на селянитѣ въ Русокастро и Кара-бунаръ.

Мариновъ подтиква научно въпроса за нестинаритѣ съ следната бележка: „Въ Цариградъ единъ шехъ (дервишинъ) персиецъ ми разказа, че такъвъ обичай имало и въ Персия въ нѣкои краища. До колко е вѣрно, не зная. Вѣрното е, че тукъ имаме среща съ едно вѣрване на огнепоклонницитѣ. Това се утвърдява и отъ нестинарския тѫпанъ, какъвто има и при споменатитѣ персидски огнепоклонници".

---

[1] Д. Мариновъ, „Народна вѣра и религиозни народни обичаи" (кн. VII. отъ „Жива Старина"), СбНУН. XXVII (1914), 464—471.

[2] Тѣзи баби се правятъ отговорни за заемкитѣ отъ Русева.

8. Описание на Д. Мишевъ (1917).

Когато въ 1917 г. излѣзе въ XIV. книга на СпБАН. втората часть отъ моитѣ студии върху нестинаритѣ (първата, въ СпБАН. кн. IV, е отъ 1912 г.), г. И Д. Шишмановъ се подсети да публикува сведенията, които е искалъ нѣкога за този обичай отъ г. Д. Мишевъ Това било въ 1896 г.; Мишевъ билъ тогава секретарь на българската Екзархия въ Цариградъ. Подтикнатъ отъ г. Шишманова — който пъкъ изпълнявалъ една просба на англичанинв Andrew Lang[1] — г-нъ Мишевъ се отнесълъ до нѣколко лица въ Лозенградско, но получилъ само откѫслечни съобщения, безъ обещанитѣ отъ единъ архиерейски намѣстникъ „обредни нестинарски песни" и „опашати икони". Тѣзи съобщения, извлѣчени отъ нѣколко писма, печата и г. Шишмановъ, въ една добавка къмъ моята статия.[2]

Четейки краткото изложение на г. Мишева отъ 7 януарий 1898 г., ние се убеждаваме, че негови главни извори ще сѫ били писмата на сѫщия отецъ Дионисий, който — все тогава, но малко по-обстойно — задоволява и любопитството на г. Т. Карайововъ. И наистина, много подробности въ това изложение се спосрещатъ фактически, а по нѣкога и дословно, съ описанието на отца Дионисия. Анонимниятъ събирачъ на г-нъ Мишевъ говори за „недовѣрчивость" на нестинаритѣ; за мѫчно проникване въ тѣхнитѣ храмове; за образитѣ на св. Константинъ и Елена, облѣчени въ басмяни ризи и потънали въ дребни бѣли пари; за „единъ видъ свещени жени, весталки", които прислужвали въ храмоветѣ, наречени конаци; за червени кърпи съ образа на слънцето, и пр. Нестинарството било разпространено въ селата на василиковска и малкотърновска кааза, както и въ нѣкои съпредѣлни села, „като се почне отъ границата и се върви по реброто на пл. Странджа до Люле-Бургазъ". Най-дълбоки корени то било пуснало въ с. Резово, Блаца. Вургари, Маджура, Пиргополи, Кости

[1] А. Lang помѣства въ книгата си Modern Mythologie. London 1897 г. една глава, посветена на „The Fire-walk", гдето на стр. 167 — 170 дава и описанието на С. Русевъ, спор. френския преводъ на г. И. Д. Шишмановъ.

[2] И. Д. Шишмановъ, „Къмъ статията на М. Арнаудовъ за Нестинаритѣ", СпБАН. кн. XIV (1917), 100—102.

и пр. У гърцитѣ то вирѣяло особено много. Нестинарството било „единъ видъ поклонение на огънь“, нестинаритѣ играяли въ жаравата държейки икони и съ боси нозе. Разриването на жаравата преди това се съпровваждало съ „нѣкакви воинствени“ (?) пѣсни. Гощавали се съ печени агнета или 3—4 годишни юнци, клани като курбанъ на самото мѣсто. Нестинаритѣ скачали въ огъня подъ гърмежа на „два стари тжпана, на видъ много грозни“, които стоели обикновено окачени въ „конака“. Въ конака по-старитѣ нестинари държали проповѣди, съветвали селянитѣ да не ходятъ въ черква, понеже светецътъ билъ остарѣлъ, та обичалъ да почива въ конака, на възглавницитѣ, и да се разговаря съ нестинарката „на техна̀“. Никой не бивало да се докосне до образитѣ на св. К. и Е., защото щѣлъ зле да си изпати.

Въ нѣкои години „обредътъ на огнепоклонението“ се извършвалъ съвмѣстно отъ двѣтѣ села, каквото напр. често отъ Пиргополи и Кости. Предъ шествието, насочено къмъ огъня, накладенъ между двѣтѣ села, вървятъ 2—3 юнци, и ако тѣ отиватъ доброволно (не се опиратъ), казва се, че св. Константинъ отъ тѣхното село надвилъ св. К. отъ другото. Ако ли пъкъ юнцитѣ избѣгатъ, нестинаритѣ отъ цѣлото село, заедно съ шествието, се връщатъ, викайки: „св. Константинъ отъ другото село надви на нашия“. Съ това се разваля съборътъ. Нестинаритѣ победители говорятъ доволни: „Тая година нашиятъ св. К. надви вашия, и веселието е въ наше село“.

II. Нашата анкета отъ 1914 до 1919 г.

Следъ като въ студиитѣ си отъ 1912 г. бѣхме се опитали да изложимъ сжщностьта на нестинарството възъ основа на известнитѣ до тогава сведения, презъ лѣтото на 1914 г. ние предприехме една екскурзия до мѣстата, гдѣто можеше да се предполага, че то още вирѣе или че е оставило свежи спомени, за да съберемъ нови материали и попълнимъ съ нѣщо картината, нахвърляна отъ предишнитѣ събирачи. Ако по-рано такива пжтувания съ научна цѣль въ оня кжтъ на свѣта, оставенъ подъ Турция, бѣха свързани съ голѣми трудности, сега тѣ ставаха сравнително по-лесни поне за селата, минали подъ българска власть. И понеже въ източна Тракия, като последица отъ реокупацията на турцитѣ — после и на

българитѣ — бѣха настжпили голѣми етнически промѣни, — щомъ като гръцкото население на Василико, Ахтополъ, Кости и Бродилово е било принудено да се изсели масово въ Гърция а българското отъ Бунархисарско и съседнитѣ села пъкъ да дойде на негово мѣсто, [1] — ние побързахме да не пропуснемъ да направимъ анкетата си, докато този народъ не се пръснѣше на други мѣста.

Пжтьтъ ни водѣше отъ Созополъ за Василико и Ахтополъ, и отъ тамъ за Малко-Търново. Трѣбваше да се пжтува само на конь, а по нѣйде и пеши, понеже сгодни коларски пжтища не сжществуваха. Изобщо това е единъ усамотенъ край, посѣянъ съ чести лесове и твърде слабо заселенъ, гдето съобщенията сж твърде затруднени отъ планинския характеръ на мѣстностьта. И може би тъкмо благодарение на тази изолираность и недостжпность тамъ сж се упазили старинскитѣ обичаи, невъзможни въ селищата, презъ които върви пжтьтъ на мнозина, пжтьтъ на търговията или на войнитѣ. Споредъ Лондонския договоръ отъ 1913 г., въ предѣлитѣ на България оставаха комахай всички нестинарски села, били тѣ български или гръцки; но реокупацията на Тракия отъ турцитѣ ни лиши отъ повечето, и сега у насъ сж останали само Кости, Бродилово, Ургари и Мързево. Само тия последнитѣ, безъ малкото Мързево, посетихме и ние въ края на августъ 1914 г. Но сведенията, събрани тамъ, ни даваха възможность да сждимъ и за положението отвждъ границата, тъй като жителитѣ на Ятросъ, Пенека, Урумбегли и други села бѣха се прехвърлили у насъ и бѣха настанени отъ властитѣ въ Василико, Ахтополъ и селата наоколо. Срещнахме се тукъ съ хора отъ много мѣста, и тѣ ни съобщиха каквото сж видѣли или чули досежно нестинаритѣ. За по-голѣма прегледность, предаваме фактитѣ и показанията групирани по възможность по села.

Би било, несъмнено, по-интересно да се посетятъ нестинарскитѣ села по времето, когато ставатъ самитѣ игри, именно

[1] За коренното и насилственно обезбългаряване на източна Тракия следъ нейното завземане отъ турцитѣ презъ 1913 г., срав. — освенъ статиитѣ въ Миръ (22 дек. 1913), Камбана (10 януарий 1914) и Дневникъ (10 априлъ 1914), — особено пълното изложение у Л. Милетичъ, Разорение на тракийскитѣ българи презъ 1913 г. София 1918.

презъ м. май, но обстоятелствата не ни позволиха това, и ние трѣбваше да се задоволимъ съ показанията на очевидци. Сѫдейки по изнесеното вече отъ предишнитѣ автори и по новитѣ вести, нѣщо сѫществено едва ли сме пропуснали; наопаки, чрезъ разпита си ние смогнахме да установимъ редица подробности, които хвърлятъ по ясна свѣтлина върху цѣлия обредъ и неговитѣ носители. После, дори да бѣхме тамъ презъ м. май, пакъ не щѣхме да видимъ нѣщо повече отъ това, което става само въ Ургари, тъй като само жителитѣ на това село сѫ останали незасѣгнати отъ вълнитѣ на движението. Костинци и бродиловци бѣха напуснали родината си, а дошлитѣ на тѣхно мѣсто отъ нестинарски села не бѣха въ условия да празднуватъ обичая си, бидейки налегнати отъ голѣми лишения и отъ грижи за насѫщния.

1. Гръцкитѣ села Кости и Бродилово.

Бродѝлово и Костѝ сѫ две чисто гръцки села, разположени на 10 и 20 километра югоизточно отъ Ахтополъ, по течението на река Вѐлека. Кости има 316 кѫщи, а Бродилово 225; ни една отъ тѣхъ не е българска, и български езикъ тукъ не се е чувалъ, макаръ нѣкои селяни да сѫ знаяли отчасть езика, отъ сношения съ околнитѣ българи. Бродиловчани наричатъ селото си по гръцки „Бродѝво“ (името Бродилово е българско). Тѣ е трѣбвало да напустнатъ, заедно съ костинци, бащинитѣ си огнища на 12 юлий 1914 г. и по неволя да търсятъ подслонъ въ новитѣ предѣли на Гърция, на мѣстото на изгоненитѣ отъ гърцитѣ българи. На тѣхно мѣсто сѫ били настанени къмъ 19 с. м. бежанцитѣ българи, които били до тогава временно въ Василико и идѣли отъ Мадзура̀ (130—140 семейства), Сергю̀нъ (80—90 семейства), Урумбеглѝ, Ятро̀съ, Бла̀ца и колибитѣ въ Малко-Търновско Тенкѐтра (по 2—3 семейства). Останали сѫ въ Бродилово само 7—8 отъ старитѣ семейства, и въ Ахтополъ, временно и случайно, 20 семейства отъ Кости и 10 отъ Бродилово. Съ последнитѣ, които се канѣха всѣки день да заминатъ, ние имахме възможность да се срещнемъ, но тѣ бѣха толкова изплашени отъ сѫдбата си на изгнаници и толкова недовѣрчиви къмъ въпроси за интимния си общински битъ, щото почти нищо не изказаха. Само единъ отъ тѣхъ, Яни Геристефани,

30-годишенъ, отъ Кости, бѣше малко по-достжпенъ, и отъ него научихме нѣкои подробности.

Носията на костинци, споредъ Яни и другаритѣ му (които мълчаливо го слушаха, потвърждавайки само съ глава), била за мжжетѣ: черна „камузѐла“ (български „хабѝца“) до кръста, черни „вракѝ“ (на български „потури“) и овчи калпакъ „мукя“ (или фесъ по-рано), около който нѣкога си овивали „сервѐта“, „сарѝкъ“, носенъ често и безъ калпакъ. Такъвъ „сарикъ“ сега носѣли въ одринскитѣ села, напр. българитѣ и гърцитѣ отъ Орта-кьой. Женитѣ имали „гризȍ“ (български „чукмàнъ“) отъ конопъ, вълна или памукъ, черно отъ горе до долу, и „пȍзосъ“ (по градски „зунàри“). Особенитѣ „чукмани“ (сукмани), що видѣхме у женитѣ, бѣха сжщитѣ, каквито ги описва Славейковъ: „отгоре тѣсни, колкото да имъ се провре главата, а надолу широки като кошеръ“. Гръцкиятъ говоръ на тия села не билъ досущъ сжщиятъ, както въ Ахтополъ: въ града говорѣли „по-тънко“, дохождало „като на политика“. Костинци и бродиловци се женятъ само помежду си: отъ вънъ нито взематъ, нито даватъ. Запитанъ, дали нѣкога сж горили мъртвитѣ си, както дочулъ Славейковъ, единъ отъ бродиловци отговори на своя български: „А, тува нящо няма“. И другитѣ свидетели, съ които имахме случай да говоримъ за това, отрекоха сжществуването на такъвъ погребаленъ обредъ.

За нестинаритѣ нашитѣ събеседници гърци се правѣха отначало, че не знаятъ нищо, после увѣряваха, че сега вече нѣмало такива, а отдавна нѣкога, и едва на край, следъ дълги настоявания, тѣ се решиха да обадятъ нѣщо. Причината за тая неохота да се говори ни стана особено ясна, когато все тъй упорито отказваха да съобщатъ нѣщо за нестинаритѣ, макаръ и да признаваха, че сж ги виждали и че знаятъ много, нѣкои селяни отъ Ургари. Единъ отъ последнитѣ, на име Георги Димовъ, 33-годишенъ, казваше само: „Ти ела на св. Костадинъ да видишъ... Азъ тъй ти казвамъ“. Или: „Вжтрешенъ човекъ като разпуща, че го досрамява...“ И като отрече да ми съобщи имената на нестинаритѣ въ селото си, но будейки любопитството ми: „Дж сж случи да видиш, шти ричеш: Бре, мамж му старж, къкво нешту имàлу на дюнятж!“ — У тия хора има не само страхъ, че могатъ да станатъ смѣшни, като разправятъ на невѣрващия чужденецъ за

своитѣ селски обреди, но и страхъ отъ наказание за издаване една религиозна тайна. Въ тѣхнитѣ очи нестинаритѣ сж чисти праведници и едва ли не светци, чрезъ които говори волята на по-високи сили, и всѣко пръскане слухове за тѣхъ, всѣко излагане на показъ тѣхнитѣ имена и дѣла предъ външни хора, особено скептици, се сматря за престжпление. Къмъ нежеланието да минатъ за простаци се прибавя и по-сериозниятъ мотивъ, че сж длъжни да държатъ въ тайна нѣща, които образуватъ дѣлъ отъ вѣрата имъ или могатъ да имъ навлѣкатъ проклятие. Така отъ нестинари човѣкъ мжчно може да изтръгне нѣкакво важно признание, и по неволя трѣбваше да се ограничи съ разпитъ на странични хора, наблюдавали непосредствено живота въ ония мѣста.

Възстарата Кераца Москотò отъ Кости не отказа да е виждала нестинарскитѣ игри. „Кой не ще джюмбюшъ да гледа?" мислѣше тя. Нестинаритѣ думали: „Ще заколишъ единъ бикъ на св. Пантелей, да раздадешъ на хората, ще оздравѣешъ". Или: „Заколи едно шиле, да оздравѣешъ". Тѣ ходѣли на св. Атанасъ отъ кжща на кжща, сбирали кукурузъ, жито пари (по 5—6 гроша), и всичко предавали на черквата. Въ Кости имало 2—3 нестинари, по на 36—38 години, а въ Бродилово презъ руско-турската война, сжщо двама-трима, 50-годишни хора. На св. Константинъ тия нестинари се обличали въ нови дрехи. Бродиловци празнували особено св. Пантелей (27 юлий), св. Илия и св. Константинъ; черквата имъ е св. Пантелей, и на храмовия празникъ ставалъ панаиръ, на който дохождали отъ околнитѣ села. Храмовиятъ праздникъ на Кости билъ св. Константинъ; на панаиря тогава дохождали мнозина отъ близкото Ургари. Костинци празднували още св. Георги и св. Марина. Преди 15 години въ Кости дохождалъ владиката Партений отъ Ахтополъ, скрилъ опашатитѣ икони и запретилъ да се играе въ огъня.

Разказитѣ на тия костинци и бродиловци, които видѣхме въ Ахтополъ, получиха своето пълно опровержение, колкото се отнася до отказа да има днесъ нестинари, въ самитѣ имъ села. Въ Бродилово ние посетихме кжщата № 42, гдето до скоро е живѣлъ нестинарьтъ Георги Глигоръ, и тамъ видѣхме устроената като параклисъ стая. Запазени бѣха: иконата на св. Георги (представенъ съ червенъ фесъ на глазата), единъ

кръстъ върху желѣзенъ триножникъ, едно стъклено кандило и рамка отъ стара икона. Кѫщата бѣше оставена така съ тия нѣща; обитателитѣ ѝ не рачили да ги взематъ съ себе си, кога е трѣбвало да се изселятъ. Бродиловецътъ Яни Константиновъ, 60-годишенъ, който билъ собствено българинъ отъ близкото село За̀берно, ни разказа, че имало до неотдавна три жени нестинарки, а преди 8—9 години починалъ нестинарьтъ дѣдо Янулъ. Тѣ имали опашати икони („кунѝзми"), кадѣли, играяли, но владиката забранилъ това преди три години, и тѣ „паратисали". Отъ св. Василъ ходѣли по кѫщята на гостби съ гайди и тѫпани, и това траяло „дуде излязеши тозъ мясец, гулямия" (януарий). Болнитѣ ходѣли при тѣхъ и ги питали: „Кажи ми, нестинарка, отъ какво лежа?" А нестинарката обяснявала и порѫчвала: „Едно шиле ще заколишъ, курбанъ ще сторишъ". На св. Пантелей се колѣлъ за курбанъ единъ бикъ. На тоя день се кладѣлъ и огънь предъ кѫщата на Георги Глигоръ: натрупвали се 2—3 кола дърва отъ сградата на аязмата св. Пантелей, гдѣто старитѣ коле се замѣняли съ нови. Въ огъня влизали и играяли 2—4 мѫже и жени (влизали и излизали, безъ да стоятъ вѫтре); тѣ викали: у х ъ-у х ъ! После казвали: „Св. Пантелей ме фати, та рекохъ тоя лафъ", или „Св. Константинъ ме фати..." Ще се прекръстятъ и ще седнатъ на страна, после ги прекадяватъ. „Ние се чудѣхме", добавя Яни Константиновъ. Въ Бродилово огънь кладѣли на св. Пантелей, а въ Кости на св. Константинъ.

И въ Кости имаше нестинарска кѫща. Тя носѣше № 162. Въ нея не живѣялъ никой отъ пришелцитѣ българи, защото се бояли отъ напасть. Случило се, именно, по-рано, че нѣкой открадналъ отъ вѫтре тѫпана, но се разболѣлъ, и докато не го върналъ, не оздравѣлъ. Поискахме ключа отъ съседитѣ, и влѣзохме. Двуетажна кѫща, по обикнатия тука типъ. На горния етажъ една по-голѣма стая, домашниятъ параклисъ, и вѫтре — оставенитѣ преди единъ месецъ седемь рамки за икони отъ иконостаса, триноженъ свѣтилникъ, две кандила, тава съ парички (турски и български, последнитѣ бѣха две никелови 20 ст.), вощеници и тѫпанътъ. Двете опашати икони, намѣрени тукъ, били пренесени въ черква.[1] — На пѫть отъ

[1] Кога се върнахме въ София, помолихме г-на Ст. Л. Костовъ, уредникъ на Етнографския музей, да се погрижи за пренасянето на тия нѣща въ музея. Той писалъ, но отговоръ не получилъ.

Кости за Ургари, нѣщо 15 мин. ходъ, видѣхме една аязма, оградена въ кржгъ съ хубавъ плетъ, около 10 м. въ диаметръ. Въ срѣдата имаше два високи джба (единиятъ овитъ въ бръшлянъ), а между тѣхъ изворче, покрито съ дървенъ капакъ, и една лавица за слагане на нѣща.

2. Разказъ на Д. Маргаритовъ за Кости.

По-пълни сведения за нестинаритѣ въ Кости ни даде г. Димитъръ Маргаритовъ, търговецъ въ Ахтополъ.

— Нѣколко дни преди Константиновдень, разказваше той, бѣхъ по работа въ Кости. Това презъ 1910 година. Привечерь навалица народъ съ тжпани и гайди мина край ханчето, гдето бѣхъ спрѣлъ, и стигна на площада Когато, любопитенъ, се опжтихъ тамъ, видѣхъ три-четири възрастни жени да „плѐшатъ" както се казва тукъ, т. е. да играятъ по единично. Въ това време една отъ мирно-стоещитѣ жени се притече къмъ друга по-млада, която идѣше съ тамянъ, ракия и др. нѣща; младата се поклони предъ нея и остави даровета на земята, а старата я хвана за двѣтѣ ржце и почна да се клати и да се дърпа. Това трая дълго, петь минути може-би. После почна да издавае дни звукове: ахъ-ахъ! и се впусна въ вихрено хоро, сама. Всичкитѣ я гледаха съ благоговѣние, а ония, които „плешаха", спрѣха и ѝ сториха мѣсто. Подиръ нѣколко секунди взеха да прииждатъ и други млади, които сториха сжщото съ други по-стари жени.

Танецътъ на женитѣ не бѣ обикновено хоро, ами нѣкакъвъ свещенъ обредъ, ако сждя по оригиналностьта на процедурата и по впечатлението на присжтствуващитѣ. На моитѣ запитвания, какво значи това, по-интелигентнитѣ отговаряха сконфузено: „δὲν εἶνε τίποτε" („това е нищо") — сѣкашъ се срамуваха отъ обреда. Обаче и тѣ го следѣха съ сжщото благоговѣние, както и другитѣ тѣхни съселяни. Презъ полунощь ме събуди пакъ шумътъ отъ тжпани и гайди, и, когато надникнахъ презъ прозореца, видѣхъ една процесия на чело съ попа и съ икони и съ ограничено число мжже и жени. Тѣзи гайди и тжпани, при разпитване узнахъ, били изключително за тия случаи.

Това бѣше нѣколко дена преди Константиновдень, на 4 или 5 май. На самия Константиновдень не бѣхъ въ селото. Узнахъ, че на площада, гдето играеха и се предавэха въ

трансъ, стърчи къмъ края една полуразрушена кжща, необитавана отъ 20—30 години. Опиталъ се нѣкой да я купи, но правили му се всевъзможни неприятности отъ духоветѣ, и той билъ принуденъ да я напустне. За сжществуването на духове всѣки отъ селянитѣ знае по нѣкой разказъ. Въ сжщата кжща има едно кладенче, наричано тукъ аязма. Въ нея се пазятъ гайдата, тжпанътъ и иконата, която попътъ носѣше при процесията. Забелѣжително е, че и попътъ взима участие, но само вечерь, да го не виждатъ чужди хора.

Слушалъ съмъ да ми казватъ за огънь отъ нѣколко товара дърва, въ който танцували нестинаркитѣ въ продължение на нѣколко секунди. Нѣкои нестинарки, все танцувайки, вземали жарь въ ржцетѣ си и поднасяли на невѣрващитѣ да си запалятъ цигаритѣ. Подиръ нестинаритѣ могли да минатъ презъ огъня и ония, които не вѣрватъ. Огъня подклаждали отъ развалените дървета на манастирскитѣ огради. Около ония села имало запазени 7 — 8 аязми въ честь на светеца, и тѣ били оградени; вжтре имало икона. —

Г-нъ Маргаритовъ виждаше въ чудесното игране покровителство на духоветѣ, бидейки самъ спиритистъ и извиквайки на сеанси такива духове. Това остава негово частно мнение. Колкото за думата нестинари, той допускаше да произлиза тя отъ гл. ἀναστενάζω, въздишамъ. Тези обреди били съпроводени съ въздишки, и тия сж най-главното при изпадането въ трансъ. Когато искатъ да подиграятъ нѣкой нестинарь, българитѣ отъ околнитѣ села викали: въхъ-въхъ!, т. е. ахъ-ахъ

3. Разказъ на В. Полихроновъ за Кости, Бродилово и Мадзура.

Други сведения за нестинаритѣ въ двѣтѣ гръцки села добихме отъ видния ахтополски гражданинъ дѣдо Василаки Полихроновъ, 59-годишенъ. Самъ той е виждалъ игритѣ въ Бродилово и въ Мадзура, виждалъ е да играятъ гърци и българи.

Като почне да наближава деньтъ на св. Константина, още къмъ 1 май, нестинаритѣ се събиратъ у първия нестинарь, ὁ πρωτονεστίναρος (преди 30 години, когато дѣдо Василаки билъ въ селото, протонестинарьтъ се казвалъ Вълко), и той имъ съобщавалъ, какво трѣбва да направятъ болнитѣ, за да оздра-

вѣятъ: „Еди-кой си да заколи два бика, еди-кой си да даде на черквата 10 флорина, еди-кой си да съгради аязма, еди-кой си да стори оброкъ три овни“, и пр. Въ деня на св. Панталей, когато другитѣ отидатъ на черква и на аязмата, тѣ не ходятъ; затова пъкъ вечерьта играятъ въ огъня, накладенъ отъ манастирскитѣ огради. Дѣдо Василаки виждалъ въ Бродилово нѣкоя си баба Марта, нестинарка, която се въртѣла около огъня викайки: о й с и - о й с и !, клатѣла се и се тресѣла съ икона въ ржце, бияла си главата догде протече кръвь; после влизала въ огъня, кръстосвала го, безъ да се бави, и викала: х у - х у - х у ! Въ огъня влизала боса, не съ калцуни, и като си дерѣла дрехитѣ. На другия день, и два-три дена после, тя не излизала никакъ, криела се, лежала болна. Около огъня не се разливала никаква вода. Хората седѣли по край и пиели вино и ракия.

До като нестинаритѣ играятъ, наблизо, по набучени четали, се колятъ бикове и овни. Преди да се заколятъ, на роговетѣ имъ турятъ свѣщи. Единъ отъ тия четали стоялъ постоянно предъ кжщата на главния нестинарь. Месото се раздава сетне на парчета отъ кжща на кжща, като се събира брашно, пари и пр. Паритѣ събира главниятъ нестинарь, и той ги разпредѣля между другитѣ нестинари; дава отъ тѣхъ и на черквата, но „на заемъ“, мисли дѣдо Василаки.

Зимно време, презъ януарий, нестинаритѣ бивали пакъ прихващани, и тогава всѣка вечерь тѣ се събирали у главния, отъ гдето съ опашатитѣ „кунизми“ и гайди ходѣли отъ кжща на кжща. Посрещали ги навредъ добре, слагали имъ да ядатъ и пиятъ, и ги дарявали съ пари. Тогава тѣ казвали оброка за панаира на св. Панталей: ако нѣкому мре добитъкътъ, или има болно, или му мратъ дѣцата, да направи това и това. Тѣ увѣрявали, че говорятъ съ св. Панталей, съ св. Константинъ. Който не ги послушвалъ, бивалъ проклеванъ: „Ако не сторишъ една икона, ако не й туришъ сребро, да окуцѣешъ“, и пр. Ходенето траяло 18 дена, до св. Атанасъ. Сетне, отъ Гергьовдень до св. Константинъ, почвали въ с. Кости приготовленията за праздника: поправяли иконитѣ, ходѣли съ иконитѣ на поклонение на по-голѣмия нестинарь въ Бродилово, или отъ Пергоплово въ Кости, въ Мадзура. Въ Бродилово тия приготовления траяли отъ Петровдень до св. Панталей.

Както ставалъ празникътъ въ Кости, така ставалъ и въ Мадзура (храмътъ е на св. Илия), въ Пергоплово (храмътъ е на св. Троица, 50 дни отъ Великдень), въ Ургари, Блаца и Каланджа (гръцко село, съ 30 семейства). Костинци твърдятъ, че взели обичая отъ Ургари, а мадзурци — отъ бродиловци. Горене мъртвитѣ нѣма, нѣма и никакви оргиастически изстѫпления. Въ двѣтѣ гръцки села не се забелѣзвалъ никакъвъ поособенъ физически типъ, хората били само малко по-едри.

Дѣдо Василаки броеше нестинарството за шарлатания. Нестинаритѣ били, споредъ него, пияници и мошеници. Играяли въ огъня и изтрайвали, защото били пияни и защото имали „калканъ“ (твърда кожа) на краката си: „Цѣла година боси ходятъ!“ „Наши хора, отъ Ахтополъ, добавяше още той, като се опиятъ, играятъ сѫщо, за да покажатъ, че и тѣ могатъ като нестинаритѣ. Нищо не имъ става, само имъ горятъ 2—3 дена краката“.

4. Разказъ на Т. Бояджиевъ за Кости, Бродилово и Ургари.

Кметътъ на с. Граматиково, Теодоръ К. Бояджиевъ, е гледалъ нестинарскитѣ игри въ Ургари, на 21 май 1907, въ Кости, на 21 май 1908, и въ Бродилово, на 27 юлий 1904 г. Въ самото Граматиково, около 3 часа южно отъ Ургари, нестинари не е имало никога. Тамъ живѣятъ чисти българи, 312 семейства въ 230 кѫщи.

Когато презъ 1907 година той отишелъ за празника въ Ургари, ургарци очаквали да имъ дойдатъ нестинаритѣ отъ Кости; ланшната година било обратното. На 21 май вечерьта ургарци, мало и голѣмо, излѣзли на край село съ иконитѣ, да причакатъ гоститѣ. Нѣкоя си баба Нана прикадявала иконитѣ. По едно време се чуло, че идатъ, и следъ малко се задало цѣло шествие, като на чело вървѣли двама мѫже съ по една икона; прикадявалъ ги трети отпреде имъ. Двамата съ иконата били бледни и изглеждали като полумъртви, въ несвѣсть. Щомъ пристигнали на поляната, излѣзли двѣтѣ жени съ иконитѣ отъ Ургари и се спуснали да цѣлуватъ иконитѣ на костинци. Цѣлували иконитѣ си взаимно. Въ това време единъ отъ тълпата ургарци извикалъ и падналъ въ несвѣсть въ едни тръне. Разправяли околнитѣ: „Този човѣкъ имаше жена нестинарка и не я пущаше да играе, и вижъ какво

стана съ него“. Но следъ четвъртъ часъ той рипналъ, взелъ иконата отъ костинци и избѣгалъ на изтокъ отъ Ургари, вънъ отъ селото. На никого не се видѣло чудно това. Послѣ засвирили гайди и цигулки, заудряли тѫпанитѣ, и тръгнали; заобиколили селото и влѣзли вѫтре, та спрѣли при конака („столнината“ поясни кметътъ) на най-стария нестинарь отъ Ургари, дѣдо Енчо. Вѫтре, въ домашния параклисъ, баба Нана покадила всички икони, после оставила кадилницата, седнала на колѣне и подкачила да пѣе по гръцки, ала на езикъ, който пришелецътъ отъ Граматиково не разбиралъ, макаръ и да знаялъ гръцки. Доловилъ само имената на св. Константинъ и Елена. Подиръ нея станало едно младо гърче, отъ Кости, 28—30 годишно, което носѣло иконитѣ, покадило и то иконитѣ, цѣлунало ги всички по редъ и почнало да трепери, да вика, да рипка, съ изкарана червена кърпа. Вѫтре, на огнището, имало огънь, разгоренъ силно, и то въ несвѣсть се спуснало къмъ него, разхвърляло дърветата и влѣзло босо въ жарьта, която тъпкало около 10 минути, като я бъркало и съ рѫце. После излѣзло навънъ.

Излѣзли навънъ и останалитѣ, като чули да биятъ тѫпанитѣ и да свирятъ гайдитѣ и циѓулкитѣ. Отишли на черковния мегданъ, гдето билъ накладенъ огънь отъ 2—3 кола дърва. Нарочни хора пръснали съ пърте дървата и оставили нѣщо около една педа дебела жарава, като харманъ. Двамата отъ Кости, що носѣли иконата, и жената на оногова, що падналъ, взели да играятъ. Пристигналъ сѫщевременно и оня, що билъ грабналъ иконата, подалъ я на единъ гръкъ и казалъ: „Освободихъ се“. И седналъ. Докато народътъ играялъ хоро наоколо, около два часа, ония прегазвали огъня напредъ и назадъ, бъркали го съ нозе, като че е снѣгъ. Минували само презъ жарьта, безъ да се застояватъ. Имали тогава видъ на полумъртви; всичко чували, но нищо не отговаряли, докато не дойдѣлъ часътъ на освобождението. Като дошли на себе си, били сѣкашъ изморени отъ тежка работа. По-рано, преди да влѣзатъ въ огъня, бивали прикаждани, и тогава тѣ, лапайки кадежа отъ тамяна, викали: уфъ-уфъ! и гледали да огребатъ всичкия димъ въ устата си; при играта въ огъня пъкъ се провиквали: хи-хи!

Къмъ 12 часа презъ нощьта играта свършила, и гоститѣ отъ Кости потеглили за дома си. Тѫпанитѣ и гайдитѣ засви-

рили пакъ, а ургарци изпратили чуждитѣ нестинари до мѣстото, гдето ги били посрещнали. Следъ това нестинаритѣ ургарци се върнали въ кжщата на дѣдо Енчо и седнали да вечерятъ въ външната стая, не въ параклиса. Вечеряли само чесънъ и варенъ бобъ, безъ дървено масло.

Така, както въ Ургари, ставалъ праздникътъ и въ Кости, само че вечерьта на 21 май, преди да играятъ въ огъня, нестинаритѣ ходѣли отъ кжща на кжща и оставяли иконитѣ да постоятъ малко, — това било, за да нѣма болесть. Тамъ главенъ нестинарь билъ тогава дѣдо Константинъ Савѐлятъ, който се поминалъ неотдавна. Въ огъня играли три жени и двама мжже. Въ Бродилово пъкъ играли, все по сжщия начинъ, само две баби. Играчитѣ въ тия села били отъ разни семейства. — Около „харманя" нѣмало нийде каль или вода. Лошо на нестинаритѣ да става не се е чувало. „Дори дрехитѣ имъ не горятъ, това е чудно".

Въ Кости имало единъ дѣдо Димитъръ, прекосванъ „говедарьтъ", но много богатъ. Ималъ той само една дъщеря, и тя станала нестинарка. Докато била мома, играяла въ огъня дома, навънъ не я пущали. Оглавила се, станала жена, и искала да играе вънъ, на св. Константина. Мжжъ й, като богатъ, се срамѣлъ, не я пущалъ, наказвалъ я строго и искалъ да я отвърне. Но напоследъкъ жената полудѣла и ходѣла по улицитѣ.

Въ 1893 година, когато сегашниятъ кметъ на Граматиково строилъ на рѣка Велека воденица, всички работници били отъ Кости. Имало между тѣхъ и нестинари, особено двама братя гърци, Димитъръ и Яне Караденизлиеви. Прѣзъ м. май „болестьта" ги прихващала всѣки два-три дена. Щомъ ги хванѣла, занасяли имъ на керемида огънь и тамянъ (много тамянъ, до 50 грама), и двамата братя гълтали дима съ: уфъ-уфъ!, изтегляли го съ уста всичкия. Колкото повече лапали, толкова повече се успокоявали. „Една вечерь", разказва г. Бояджиевъ, „като си легнахъ, чувамъ че пискатъ. То бѣше къмъ 8 часа вечерьта, все презъ май, следъ залѣзване слънце. Гледамъ ги, играятъ въ воденицата, викатъ: ху-ху!, а другитѣ гърци ги гледатъ омислени, гледатъ да ги не бутнатъ. Ония — прежелтѣли, сѣкашъ умрѣли; и каквото хванатъ, личи, че иматъ голѣма сила".

Въ мѣстностьта Влàхово, около 8 км. югоизточно отъ Граматиково, имало една аязма, и тамъ се сбирали на панаиръ отъ всички околни села, кладѣли огънь, а нестинаритѣ играяли. Това било на третия недѣленъ день отъ м. май, празднувало се отдѣлно отъ храма на св. Константина.

Нашиятъ свидетель мисли, че българитѣ сѫ заели обичая отъ гърцитѣ, отъ с. Кости. Ургарци сами си го казвали, пъкъ и костинци знаяли, че сѫ го предали на ургарци. Долнитѣ български села, именно Мадзура и пр., сѫ го взели пъкъ отъ Каланджа и Ая-Стефано, гръцки села. Докато говорътъ въ тия последнитѣ приличалъ на ахтополския, говорътъ въ Кости и Бродилово билъ „бамъ-башка". Носията (мѫжката) въ Кости, Бродилово и Каланджа била еднаква съ тая въ Граматиково, само че зиме се носѣло изключително черно, а лѣте изключително бѣло. За горене на мъртви никой не е чувалъ.

Въ Кости и Бродилово на огъня думали στιά, а не φωτιά, както другитѣ гърци; последната дума означавала у нестинаритѣ само кандило. На нестинаритѣ въ Кости и Бродилово казвали истинàрисъ. Форма „ищинари", каквато чувалъ Славейковъ, не е позната.

5. Нестинаритѣ въ Ургари.

Въ Ургари, пострадало силно отъ възстанията и твърде бедно планинско село, гдето живѣятъ само българи, ние говорихме за нестинаритѣ съ дѣдо Стоянъ Койновъ, 63-годишенъ.

Думали на играчитѣ въ огъня нестинàре. „Ти'и бяхѫ многу р'ётки дету играяхѫ, не чи вр'ёт; единъ-два, ду толкувѫ излйгахѫ, по-веки ни излйгахѫ. Сига нямѫ веки, измряхѫ, имѫ три-четири годин". Последни нестинари били Петко Миню, Гьорги, баба Добра Барцурка (майка ѝ била преди нея пакъ нестинарка), дѣдо Янчо Киру, Василъ кехая Петковъ, — всички отъ разни родове.

„Ти'и", продължи да обяснява дѣдото, „куга додеши вр'ёме в май месец, пу свити Кустъдин, имъши тук зборуве. панагири. Тугивѫ гайдътѫ шѫ зъсвири, шѫ идът нѫ черкувѫ, шѫ дойдът ут черкувѫ, шѫ земът дѫ свирът нѫ хуроту, шѫ идът нѫ аязмуту, туку шѫ земът да викът: вързвъх!, шѫ земътъ дѫ сѫ кѫдът. Кьту шѫ дѫ мръкни, шѫ дѫ стъкнът идин огин нѫ мигдан'ът, нъшно вр'ёме, тугивѫ шѫ дѫ земът

дж изтегл'ът огин'ж, дж сж ръзгури многу, ръстръгнът гу, шж дж земът дж възкът, шж земът тугивж дж йгрът ф огин'ж, боси, бис убуштж, бис кълцуне, бис чурапе. Гайдътж свири и ти'и йгрът, ни хми ставж ништу, кръкатж хми ни изгуравът. Окулу пулвинж час игрът ф огин'ж, ни хми ставж ништу. Излизът ду кра'ж ф огин'ж, жмж флизът пак вътре. И тъй шж пàнни кърпж ф огин'ж ут този чиляк, и тя ни сж фаштж, ни гурй. Игрът, йгрът колкуту пулвин час, шж излягът ут огин'ж, чи пак флизът; ду идин час йгрът. Излизът, пучивът, гайдътж зъсвири, пак флизът; йгрът час, два, какту сж случи".

Но защо играятъ? Самитѣ нестинари обяснявали:

— „Нъкарвж нж свитецж ни. Казвж ни: играйти!"

Ами защо другъ не играе? питали ги.

— „Жми къту ни гу нъкарвж, ни йгрж. Ни 'е ут нас. Как можи чувек дж игрж, къту ни гу нъкарвж!"

— „Гледъм ас къту йгрът", добавя старчето, „амж ас, къту скàкни иднж искрж и мж упари, бягам нъдълеч".

Въ Ургари играяли на св. Константинъ и на св. Илия. „Имъхми аязму, та пънъгирòвахми; тугивж ги прифаштж". И на аязмата ги прихващало, но тамъ не играяли; вечерь въ селото само. Около огъня вода не се разливало.

Самъ дѣдото се питалъ често, „какво 'е тува нешту, дету нъкарвж малку хорж дж йгрът?" и се чудѣлъ.

Селскиятъ кръчмарь, младъ единъ и хитъръ човѣкъ, не иска да ни каже нищо-нищичко за нестинаритѣ. И само водачътъ ни, Георги Димовъ, 33-годишенъ, като излѣзохме вънъ отъ селото и вървѣхме презъ гората и ливадитѣ, се реши да съобщи нѣщо. Нестинаритѣ пророкували: „Турцитѣ ще си ходятъ, вѣритѣ ще се дѣлятъ, много ще страдаме, най-вече гърцитѣ". Хората не ги вѣрвали, взимали това „на майтапъ", но после видѣли, че всичко било вѣрно. Единъ турски бирникъ, преди 12 години, не вѣрвалъ, че нестинаритѣ играятъ въ огъня подъ особено покровителство, и влѣзълъ самъ вжтре, но се изгорилъ, и презъ зимата починалъ.

Около 5 минути вънъ отъ селото бѣше аязмата св. Елена, съ стари черешови дървета, а още 5 минути по-нататъкъ аязмата св. Константинъ, съ твърде голѣми букови дървета.[1] Тукъ

---

[1] Такива вѣковни дървета, често всрѣдъ обезлесени мѣста, сж опазени обикновено тамъ, гдѣто се коли курбанъ, става панаиръ и има

и тамъ имаше малки извори. Когато плетътъ изгние, ще се наканятъ селянитѣ презъ нѣкой свободенъ зименъ день, и всѣки ще да отсѣче по 5—6 коли, да го подградятъ отново. Подграждането става лѣте, и тогава нѣкой ще заколи едно шиле, другъ едно яре, трети ще даде вино, хлѣбъ, и т. н.

Да говори повече за нестинаритѣ добродушниятъ водачъ не рачи, по причини, които изтъкнахме по-горе. Но той съ готовность изпѣ нѣколко коледни пѣсни, понеже билъ самъ коледарь.

Преселенитѣ отъ Ургари носятъ обичая си по други села. Така, отъ 1879 г. такива има въ с. Ченгеръ, на срѣдата между Созополъ и Василико; тѣ правѣли панаиръ на св. Константинъ, и тогава кладѣли огънь, около който две-три баби нестинарки (тѣ били такива по джинсъ) играяли подъ звуковетѣ на тжпана, безъ да влизатъ вжтре. Тѣ само се тресѣли и пригръщали пламъка; казвало се, че ги „прифанало".

6. Разказъ на Н. Кротковъ за Пергоплово.

Въ Малко-Търново ние имахме случай да срещнемъ селския учитель Ненчо Кротковъ, който виждалъ презъ 1909 година нестинарски игри въ Пергоплово.

Самиятъ нестинарь билъ гръкъ отъ Кости, дошелъ по работа като керестеджия. На 20 май, вечерьта срѣщу 21, на хорището наклали огънь и започнали хоро, едно буйно, ситно хоро, „нестинарското", което се играело напредъ и назадъ. Докато гайдата свирѣла и тжпанътъ биялъ често-често, оня гръкъ, що стоялъ на страни между зрителитѣ старци, сталалъ правъ, почналъ да трепери и рекълъ на български: „Хайде бре, да поиграемъ нестинарско!" И следъ малко: „Де гиди времена, да си направимъ канòне, дето си правѣхме канонетѣ!" Повикали и донесли малко тамянъ, Щомъ бабата го накадила, той се прекръстилъ и извикалъ на гръцки: "Αιε

аязма. Такива видѣлъ при с. Софасъ П. Орѣшковъ, СпБАН. VIII, 92. За тѣхъ съобщава и Ат. Илиевъ, СбНУН. VII, 394. Народътъ гледа съ страхопочитание на тѣхъ, най-често стари джбове, въ които има сѣкашъ „свръхестествено сжщество", и подъ тѣхъ се служи отъ свещеника въ опредѣлени дни на годината. За впечатлението върху вѣрващитѣ можемъ да сждимъ и по думитѣ на Сенека: „Огромниятъ ръстъ на дърветата, таинственостьта на мѣстото и очудването отъ гжститѣ сѣнки всрѣдъ полето пораждатъ у тебъ чувство за присжтствието на нѣкакво божество". Epistola XLI.

Κωνσταντῖνε, ἔλα μοι εἰς σοήθειαν! („Св. Константине, ела ми на помощь!“) Босъ, претърчалъ презъ жарьта, дебела 10—12 см., кръстосалъ я три пжти. и после накаралъ гайдаря да свири много бърже: Σβίρι βρέ, νὰ ἰδῇ ὁ ἅιος Κωνσταντίνος πῶς χορεύει στὴ φωτιά! („Свири бре, да види св. Константинъ какъ играя въ огъня!“) И захваналъ да си движи краката бързо. Лицето му почернѣло, всичкитѣ му мускули изпжкнали, цѣлото тѣло треперѣло конвулсивно; залюлявалъ се и залитвалъ така, щото играта на краката не могла да се схване. Така игралъ, докато стжпче жарьта, докато я изгаси съ крака. Отъ време на време го прекадявали. Викалъ въ играта: „Х у - х у - х у! М й л і ъ т свети Костадин и света Елена“. Произнесълъ тия думи на български — свидетельтъ чулъ добре. Игралъ, догде съвсемъ отпадналъ, захваналъ въ 9 — 9½ часа и свършилъ къмъ 12; но по-бързо игралъ следъ 11. Въ огъня той първо претърчавалъ на кръстъ, после се връщалъ гърбишкомъ, направялъ така три кръста, и тогава почвалъ да тъпче силно въ огъня, безъ кръстъ. Застоявалъ се въ жарьта, тя му стигала до „кълчика“ (глезенитѣ). Най-сетне, отпадналъ, той падналъ и легналъ. Стари хора го вдигнали и закарали въ кжщи. „Сполай му, прифати го“, казвали при вдигането. На другия день свидетельтъ го видѣлъ здравъ и читавъ, безъ рани.

Игритѣ ставали винаги нощно време, и не всѣки билъ оставянъ да гледа. Старитѣ вѣрвали, че трѣбвало жаравата да се угаси съвсемъ отъ нестинаритѣ, така, че после да може хоро да се играе тамъ. Тогава викали и децата да потъпчатъ, за да се калятъ.

Играчитѣ сж отъ известенъ родъ. Казватъ имъ н и с т и н а̀ р и, по гръцки н и с т и н а р и с ъ, мн. ч. н и с т и н а р и д и с ъ. Огъньтъ билъ за здраве; „той погарялъ всички болеси“. Споредъ както чувалъ г. Янковъ, кметъ на Малко-Търново, това ставало и за плодородие. Освенъ това, отъ св. Константинъ до 25 май днитѣ се считали σχόλας (отъ гл. σχολάζω — свободенъ съмъ, не работя), сир. тогава било забранено и грѣшно да се работи.

Свещеницитѣ не допущали нестинарски огньове. Въ Пергоплово отсжтствувалъ тогава попъ Янаки, та затова играли. Въ Мадзура, гдето билъ по-рано, Ненчо Кротковъ искалъ разрешение отъ свещеника, да позволи на нестинаритѣ да кла-

дятъ огънь, но тоя отказалъ, отъ страхъ да не би архиерейскиятъ намѣстникъ въ Малко-Търново да го направи ἀργός, т. е. да му запрети да служи.

Оня попъ, Янаки Ралевъ, който билъ по-рано въ Пергоплово, е сега, заедно съ бѣжанцитѣ отъ селото, въ Кости. Той ни събщи наистина, че гонѣлъ нестинарството и че въ селото му имало още до 1902 година единъ нестинарь.

7. Разказъ на братя Дикови за Блаца.

За село Блаца, съседно съ Пергоплово, сведения ни дадоха двамата братя, родомъ отъ тамъ (а сега въ Ахтополъ и Малко-Търново), Коста и Янко Дикови. Блаца имало до скоро 95 кѫщи, чисто български, сега преселени въ Ахтополъ, Каланджа и Резово.

Когато на нѣкои нестинари се присънѣло, че нѣгде имало стари погубени манастири, накарвали селянитѣ да идатъ съ гайди и тѫпанн да копаятъ. Намирали се стари нишани отъ икони, отъ желѣзни подставки за лепене свѣщи и пр., показвала се вода, и тя се освещалала като аязма. На Великдень въ Блаца ставалъ панаиръ, ходѣли на едно мѣсто съ аязма на св. Духъ, и тамъ се събирали гости отъ Кости, Бродилово, Пергоплово, Мадзура, Резово и Агио-Стефано; колѣлъ се курбанъ, врeченъ отъ нѣкого. Отъ нестинаритѣ нѣкои играяли още тамъ, когато свирятъ „нестинарската“, но безъ огънь. Играта била съ стиснати очи, вдигнати рѫце (подобно криле на птица) и глава наведена на дѣсна страна; цѣлото тѣло се клатушкало. Като се върнатъ отъ тамъ, прихващало ги, грабвали иконитѣ и танцували въ огъня. Нестинаритѣ били само жени; тѣ почернявали, викали колко могатъ съ тънъкъ и протегнатъ гласъ: ихъ-ихъ! и плѣскали съ рѫце. Преди играта, когато ги прихващало, тѣ стискали двѣтѣ рѫце и се навеждали, сѣкашъ ги боли нѣщо. Други жени ги прикадявали. Въ огъня играяли до като го изгасятъ, половинъ до единъ часъ, излизайки рѣдко. Следъ този день после играяли чакъ на св. Константинъ. Кѫщата, гдето се пазятъ иконитѣ, конакътъ, се казва „стȍлнина“. Ако изгуби нѣкой нѣщо, ходи при нестинарката, и тя му погаждa.

До лани имало една нестинȁрка, която починала; а преди 10 — 15 години имало десетина такива жени, на възрасть отъ 35 до 70 години. Преди 20 години имало и мѫже

нестинари; за единъ отъ тѣхъ (дѣдо Ильо, 65 год.), който, безъ да чака да го прикадятъ, се хвърлилъ босъ въ огъня, и сега си спомня г. Янко Диковъ, тогава още съвсемъ малко дете. Нестинаритѣ били отъ опредѣлени фамилии: баба Калй, дѣдо Ильо, баба Дандйла (у която била „столнината" на св. Духъ), и др. Предавало имъ се по наследство. Преди 18 години се ржкоположилъ попъ Стаматъ, и той запретилъ игритѣ; но ония пакъ си продължавали. Веднажъ нѣкоя баба Кали Пеюва, 70-годишна, била „прихваната", почнала да „цирйка" и се спуснала да грабне иконата; но свещеникътъ я ударилъ веднажъ-дважъ, взелъ й иконата, и тя паднала. Иконата била отнесена въ черквата. Понеже и до днесъ свещеницитѣ преследватъ нестинаритѣ, тия, кога ги прихване, само „цирикатъ" и играятъ безъ икона. Огньове кладятъ и сега. Но не се знае, дали като сж напуснали бащинитѣ си огнища ще продължаватъ пакъ стария обичай

Щомъ влизалъ м. май, въ Блаца кладѣли огньове всѣка вечерь срещу недѣля. Дърва взимали отъ манастирскитѣ огради, а кога нѣмало такива, носѣли сухи дърва на кола отъ гората. Разгори ли се огъньтъ, блъснѣли недогорѣлото на страна, да стане жарава до една длань дебела, и тжпанътъ забийвалъ. Голѣмо и малко тогава заигравало наоколо хоро. Тѣзи, които били „прихващани", подминували-заминували въ огъня. „Отъ тукъ притърчи отиде, пакъ притърчи и се върне, не остава въ огъня".

Храмовиятъ праздникъ на селото е на 15 августъ, св. Богородица. Но на тоя день не се играе; играе се на Константиновдень. „Аслж тогава имъ е хàрътъ, на Костадинския месецъ, тогава кладѣха огньове", говорѣше Коста Диковъ. Преди години нестинари имало и въ с. Резово, северно отъ Блаца; после тѣ се изгубили. Около Резово имало единъ манастиръ, св. Марина; тамъ всѣка година ходѣли нестинаритѣ (само нестинаритѣ) отъ Кости и колѣли курбанъ единъ бикъ. Докато играяли хоро около огъня, всички селяни пѣяли: „Св. Костадине, прихвати ме!"

8. Нестинари въ Мадзура и Урумбегли.

Въ Бродилово видѣхме старата и болна нестинарка Стана Кирякова, 60-годишна, бѣжанка отъ Мадзура. Запитахме я, била ли е нестинарка. Тя отговори наистина: „тъкъвж бях",

но отказа да е играла въ огъня. Имала славата на гледачка, и при нея, въ Маджура, идвали дори отъ Кости и Бродилово. „Имѣх пет дяцѫ кът станъх тъкъвѫ. Лижах болнѫ, гудинѫ болнѫ лижах, чи сетне зех уд булестѫ дѫ казвъм. Койту вярвъши, уздравяши. Сига веки устърях, нѫ десет лафѫ идин . . .“ Това било преди 15 години. Днесъ „не хортувала“, „не й идѣло отъ Бога“. Запитана, отъ где знае какво да каже, тя отговори: „Шѫ сѫ пумолѫ нѫ богѫ, нѫ сън гу вйдувъм, бек шѫ гу вйдувъм инък . . . Къту нѫ книгѫ гу гледъш“ (това, което говоришъ).

Макаръ да отказа, че играяла въ огъня, единъ неинъ съселянинъ, въ нейно присѫтствие, твърдѣше обратното: „Чирйкъши, болкѫ нѫ сърцету си имъши; тя окъши, окъши, и ставѫ дѫ играй ф огънѫ“ Това било по панаира на св. Константинъ и на св. Илия.

Повече сведения отъ съвсемъ отпадналата старица не можахме да изтръгнемъ.

За нестинаритѣ въ с. Урумбегли, 2 часа източно отъ Бунаръ-Хисаръ, ни разказа родениятъ тамъ Найденъ Димовъ, сега заселенъ въ Ахтополъ.

На 21 май ставалъ сборъ на манастира св. Константинъ. Празднувало се два дни. Нестинарьтъ, когото Н. Димовъ виждалъ, билъ отъ с. Пенека; казвалъ се Пѐтрето, 40-годишенъ човѣкъ, на гърба съ издутина като глобусъ. На втория день, св. Елена, като отивали за манастира, гдето ставала служба, той вървѣлъ близо до свещеника, взималъ кандилото и слугувалъ. Като правѣли водосветъ, заставалъ предъ иконата на св. Костадинъ, започналъ да трепери, кръстейки се, и викалъ: „Ойси! Прихвана ме св. Костадинъ!“ Презъ това време женитѣ, що палѣли свѣщь предъ иконитѣ, думали: „Горкиятъ дѣдо Петре! Прихвати го св. Костадинъ, да видимъ св. Костадинъ какво ще иска тая година“. А „прихванатиятъ“ говорѣлъ: „Селяни, тази година Св. Костадинъ иска една крава ялова, ако ли не, сйпката ще дойде“. Селянитѣ знаяли, че непремѣнно трѣбва да се даде курбанътъ, защото инъкъ, безъ крава или бикъ, дохождала сйпка или друга болесть.

Това ставало сутриньта, въ манастира. Надвечерь стъквали голѣмъ огънь всрѣдъ селото, и Петрето влизалъ и минавалъ презъ него босъ, викайки: „Ойси-ойси! Св. Коста-

динъ ме прихвана!“ Зрителитѣ пъкъ играяли хоро наоколо до късно.

Така било неотколе. За по-стари нестинари г. Димовъ чувалъ, че правѣли още по-голѣми чудесии. День-днешенъ нестинари въ Урумбегли нѣмало, но имало една гледачка, 45-годишната баба Милка. Когато нѣкого сполети зло, отивалъ при нея да му гледа, да не е съгрѣшилъ нѣщо на светцитѣ, та да се изплати. Тя запалвала две-три свѣщи и прокобявала. Питали я напр.: „Баща ми какъ е на онзи свѣтъ, добре ли е?“ А тя, която вижда на свѣщитѣ умрѣлия, отговаряла: „Харижете нѣкоя дреха“ (защото не билъ облѣченъ), или: „Заколете нѣкой бравъ, да се не мжчи оня, да му прости св. Архангелъ“. — Въобще тази жена гледала за всичко. Ходили веднажъ да я питатъ за едно момче, болно отъ три години, което нито умирало, нито ставало. Тя познала: „Бабата ни огудй всичко“, казвали тѣ после, „както го пàти при еди-кой си изворъ, та заболѣлъ и тегли до день-днешенъ“. Била имъ казала и нѣкои цѣрове, но тѣхъ Димовъ забравилъ: „На нѣкой светецъ пакъ нѣкое агне“, помисли си той съ усмивка.

Старата и образована г-жа Елена Дякова, родомъ пакъ отъ Урумбегли, но сега въ Малко-Търново, се сѣщаше че като била момиче, преди 40 години, виждала нестинарката баба Гина да играе въ огъня. Имало единъ учитель отъ Пенека, който не вѣрвалъ и искалъ да бие нестинаритѣ, но после самъ почналъ да играе, „прихванало“ го. „Стана синь, боленъ, еле игра на св. Костадина двата дена...“ На св. Костадина колѣли много бикове и раздавали месо по кжщитѣ. Разболѣе ли се нѣкой, ще иде при нестинарката. Тя ще му каже: „Заколи единъ бикъ“. Нестинарката въ Мадзура пъкъ казвала: „Имашъ òброкъ, кузумъ, една ока илаки ще дадешъ на светому Илия, сполай му!“ Или; „Бравъ (агне, овенъ) на св. Богородица...“

9. Нестинари въ Пенека и Ятросъ.

Въ Пенѐка (2 часа източно отъ Виза), споредъ сведенията на Атанасъ Русиновъ (сега въ Василико), имало двама нестинари, братъ и сестра. Тѣ били живи до преди 2—3 години. Димо билъ отъ начало боленъ, после взелъ току да ходи около черква и да се кръсти, най-сетне взелъ да посе-

щава манастиритѣ. „Отиде на манастиръ св. Илия и каже: Това дърво ще го махнете отъ тука, не го приема св. Илия! И го отсѣкоха и хвърлиха. То бѣ брѐкиня, на него билъ разпнатъ Исусъ Христосъ“.

Братъ и сестра вървѣли наедно. Въ огъня не играяли. Димо хващалъ едно гущерче, турялъ го въ пазвата си и думалъ: „Ей това е св. Илия“. Не оставялъ селянитѣ да ходятъ съ фесъ на манастира.

За тия братъ и сестра ни разказа и 50-годишниятъ Добро Димовъ, сега въ Василико. Виждалъ той и други нестинари. „Прифати я нестинарката“, думали. „Вземе кунѝзната, търчи на аязмото, хвърля кунизната нагоре колкото може, играе, и кунизната все въ ржцетѣ ѝ пада, никой пжть на земята“. Тя говорѣла: „Турцитѣ ще дойдатъ. ще ни погубятъ, българитѣ ще дойдатъ да ни извадятъ; ама вие сега не вѣрвате“. — „То така му се фендѐксува на акъла“, мислѣли другитѣ, като не вѣрвали. „На два-три пжти презъ месеца шавнуватъ“, казваше Добро за нестинаритѣ. На аязмата газѣли огъня, безъ да имъ става нѣщо. — Нѣкои отъ бунарчени, като ги прихванѣло, търчели чакъ до с. Я-яни, единъ часъ до Пенека.

И въ Ятрòсъ, северно отъ Пенека, имало нестинари. Селото било чисто българско, до скоро съ 30—40 кжщи; отъ тѣхъ 20-тина сж се изселили сега въ с. Варвара до Ахтополъ. Нестинари имало, споредъ показанията на Киро Яневъ отъ Варвара, не само въ Ятросъ, но и въ съседното гръцко село Ургàсъ. Сама майката на Киро Яневъ била нестинарка, и понеже била гръкоманка, преселила се, заедно съ другата половина бежанци, отъ Ятросъ въ Солунъ.

Въ деня на аязмата св. Илия ходѣли съ тжпани, правѣли „кулàки“ (хлѣбове), а майка му играяла: „стѣгало я сърдцето, давало ѝ зоръ, ставала като луда“. Тя приказвала: „Война ще започне, свѣтътъ ще се изгуби, главитѣ ни ще теглятъ“. Но въ огънь не влизала никога. — По-преди имало повече нестинари, все жени, каквото баба Злàта, Нàнка (жена на Димитъръ Райковъ Кехайовъ), и др., които играяли на св. Троица. Тѣ били отъ разни семейства. Наричали ги н и с т и н à р и.

Носията въ Ятросъ била както въ Бродилово: „салтамàрка“ (черна или „сура“, възчервена), „елекъ“ (безъ ржкави) и „гащи“ съ гайтани, които се закопчватъ и сж като на крила. Женитѣ носѣли „гунѐли“, гайтаносани.

Свещеникъ Христо Станоевъ отъ с. Енидже, Лозенградско, който е бежанецъ въ Василико, знаеше, че въ Ятросъ нѣкои жени примирали на 20 юлий (св. Илия), когато се правѣлъ курбанъ, ставали като полумъртви, лежали по единъ-два часа, после разправяли: „Богъ така ще направи, огънь ще вали, война ще стане“, и пр. Въ неговото село Енидже (400 кѫщи, чисто българско) имало преди 30—40 години стари хора, които дохаждали около черквата, молѣли се съ вдигнати рѫцѣ и вѣрвали, че могатъ да се възнесатъ. Единъ отъ тѣхъ, по-младъ, ходѣлъ до скоро, но напусналъ жена и дѣца и отишелъ да живѣе въ манастиръ св. Спасъ, до Енидже.

10. А. Разбойниковъ за нестинаритѣ въ Бунаръ-Хисаръ.

За да попълня сведенията си за нестинаритѣ — следъ извършване на горната анкета — азъ се обърнахъ въ началото на 1919 г. къмъ гимназиялния учитель А. Разбойниковъ, тогава въ Одринъ, отъ когото бѣхъ челъ въ СбНУН: една прекрасна сбирка народни пѣсни изъ Лозенградско. Г-нъ Разбойниковъ бѣ любезенъ да прочете моята втора статия за нестинаритѣ, и, взимайки поводъ отъ писмото ми и отъ нея, изпрати ми следнитѣ редове (17. III. 1919):

. . . „Като изброявате селищата, въ които е разпространено нестинарството, вие не споменавате градеца Бунаръ-Хисаръ. Защото и тука имаше нестинари.[1] Само че предъ видъ съприкосновението на бунаръ-хисарци съ по-напредналото градско съсловие, напр. въ Лозенградъ, и предъ видъ на това, че градскиятъ битъ, съ своето сравнително отрицание на всѣко суевѣрие и т. н., бѣ се сложилъ въ градеца, на нестинарството въ Бунаръ-Хисаръ се гледаше вече като на една непростена, дори смѣшна религиозна екзалтация. Нѣкогашната нестинарка Милка, ако се не лъжа Шишковица, бѣ се отказала вече отъ него, а баба Рада и младежътъ Динко минаваха като „светци“, като лица, на които божеството се открива. За Динко — единъ гърбавъ, надъ 30 г. момъкъ — ми разправяха, че нѣкога е игралъ нестинарски игри (въ огъня), а за баба Рада не помня, защото изрично не си забелѣзвахъ тия нѣща. Простата маса, главно женитѣ, вѣрваха въ светостьта

---

[1] Г-нъ Разбойниковъ говори за времето, когато билъ учитель въ Бунаръ-Хисаръ, презъ 1902—1903 г.

на горнитѣ лица. Извънъ градеца имаше една аязма, приходитѣ на която прибираше Динко.

„Веднажъ баба Рада отишла въ семейството Мариьови и казала: — Мари... що стоишъ! Да станешъ да заколишъ курбанъ, че утре ще ти дойдатъ света Богородица, св. Константинъ и пр. — Булката приготвила всичко (хлѣбъ, пшеница, ягне), дошли и други жени на следния день, гощавали се. Светицата Рада кадила тамянъ, канила да ядатъ светцитѣ, после и женитѣ. Тя сама хапнала само нѣколко залъка — изобщо не използувала случаитѣ за себе си. Други пѫть баба Рада отивала въ черква и вдигала суевѣрната прислужница въ черква, калугерицата Руса (млада мома), както и „кандилафта“ дѣдо Диньо, съ думитѣ: — Ставайте! Свети Гьорги става толкова чака и заобикаля черквата, отворете вратата черковна! — Това било рано у зори.

„Горнитѣ два случая, както и други, станаха презъ моето учителствуване. Баба Рада често идваше на черква — собствено, често я виждахъ, понеже училището бѣ до самата черква. „Баба Рада светицата“, както я наричаха, бѣ стара, 70-годишна жена, суха и бледа. Веднажъ въ мое присѫтствие дѣдо Вълко кадията (нареченъ тъй, понеже билъ поставенъ въ 1877 г. отъ руситѣ за сѫдия) — единъ уменъ селянинъ, но вѣчно пиянъ — я наруга грозно и осмѣ светостьта ѝ и вѣрванията ѝ. Той бѣ я нарочно повикалъ за това, кога тя минаваше, въ учителската канцелария... Когато въ Бунаръ-Хисаръ вече бѣха се навъдили разни Вълковци, разбира се нестинарството не можеше да сѫществува. Нестинаритѣ, при своята игра въ огъня, рискуваха да бѫдатъ изгонени отъ Вълко кадията съ нѣкой хубавъ прътъ“.

Г-нъ Разбойниковъ не сподѣля предположението, че нестинарството било заето у българитѣ отъ гръцкитѣ села Кости и Бродилово.

„Преди всичко самото „заемане“ не може да се помни, традиция такава не може да се запази. Вѣрното е, че нѣкога нестинарството е било повече разпространено, а сега се е ограничило, запазило, въ по-широка и по-стара форма въ тия села, които сѫ най-отдалечени отъ съвременнитѣ градски и други центрове — въ мѫчно достѫпната Странджа-планина, всрѣдъ нейнитѣ непроходими лесове, каквито ги има около казанитѣ села. Тука е най-непроходимиятъ странджански лесъ,

Хрузумското, както му казватъ". Освенъ това, ако българитѣ сочатъ на гръцкитѣ села като на нестинарски огнища, това може да говори само, „че нашето българско население иска да отхвърли отъ себе си това неприятно и смѣшно суевѣрие. Както е случаятъ въ Бунаръ-Хисаръ: нестинарството, въ неговата груба, първобитна форма, се измѣня -- изхвърля се играта въ огъня — а остава светостьта на нестинаритѣ".

Върху мнението на г. Разбойниковъ за огнищата на нестинарството ще се изкажемъ по-нататъкъ. Тукъ ще изтъкнемъ само, че това мнение не се споделя отъ г. Антонъ Страшимировъ, който сжщо имà добрината да ни съобщи писменно (юлий 1917) нѣкои впечатления отъ нестинарския край, добити при обиколкитѣ му между „рупцитѣ" въ източна Тракия, презъ 1892 г. Като оставяме да посочимъ сведенията на г-нъ Страшимирова на съответното мѣсто въ гл. II., ще наведемъ само тия негови думи: „Съвсемъ на страни отъ тоя пжть (на войнитѣ) сж действително сжщинскитѣ гнѣзда на нестинарството: селата Кости, Бродилово и Вулгари. Че тѣзи сж истинскитѣ гнѣзда на нестинарството, азъ почти не се съмнявамъ". Отъ тѣхъ то е минало въ нѣкои български селища на Странджа, но безъ да засѣгне рупцитѣ въ Малко-Търновско. Всѣки тукъ, „който знае за нестинарството или е чувалъ, сочи произхода му въ гръцкитѣ села Кости и Бродилово".

Съ огледъ къмъ българското население въ източна Тракия, г. Страшимировъ съобщава: „Рупцитѣ идатъ отъ централни Родопи и стигатъ Черно-море, но въ центъра си (по долината на Марица) откриватъ голѣмъ проломъ, направенъ отъ войнитѣ: тукъ имаме широка ивица отъ преселенци изъ централния и западния Балканъ (ивицата обхваща почти изцѣло Мустафа-паша, Лозенградъ, Одринъ и слиза до Узунъкюпрюя и Силиврия, на кждето се срещатъ стари преселенци дори отъ Пиротско)".

Между тия рупци нестинарството е непознато. А тѣ сж може-би най-старото българско население, дошло рано въ съприкосновение съ гръцката култура. „У рупцитѣ обреднитѣ и доста други роднински християнски термини сж гръцки. Кръстникътъ е калтята, кумата — калимана, зетьтъ — калеко". Тѣзи гърцизми сж най-силни въ източното крило на рупцитѣ, по долното теченне на Арда и Странджа. Тукъ

казватъ напримѣръ: „ми цирика“ (недей вика), „проскефало“ (възглавница), „паратико“ (празно), „праматария“ (манифактурница) и др. „Прочее, заключава г. Страшимировъ, населението въ Ясакията (Малко-Търновско) трѣбва да се счита исторически за врѫстникъ на нестинаритѣ гърци отъ Кости и Вулгари. И ако то е възприело християнството отъ тѣзи гръцки колонии, възприело би и нестинарството. Случаятъ не е такъвъ“.

Върху диалекта, гръцкитѣ заемки и племенно-психологическитѣ черти на рупцитѣ г. Страшимировъ се изказва и въ своята „Книга за българитѣ“ (1918, 23, 46). Но тия негови наблюдения нѣматъ вече прѣко отношение къмъ въпроса за произхода на нестинарството у дѣлъ отъ източно-тракийскитѣ българи.

ГЛАВА II.

Обща картина на нестинарството

Съгласие между веститѣ, подадени отъ разни лица за нестинаритѣ. — Упадъкъ на обредностьта въ ново време и стѣсняване на географската й площь. — Нестинарскитѣ села: районътъ имъ въ близко минало; разпространение на обичая у българи и гърци; Кости и Бродилово като сжщински гнѣзда на обичая; особенъ физически типъ и етнографски черти на гърцитѣ отъ тия две села. — Сборове на храмовитѣ праздници: значение на сборовѣтѣ (панаиритѣ) за поддържане и ширене на народнитѣ традиции; храмовитѣ праздници на Кости, Ургари и други села на 21 май; дати презъ м. май, юний и юлий, когато ставатъ по разни мѣста нестинарскитѣ игри. — Нестинарската обредность и вѣра: съвременното тѣхно състояние, въ фазата на разложение и смжтенъ откъмъ значение култъ; недовѣрчивость и несъобщителность на нестинаритѣ, отъ страхъ на профанация и преследване; нестинаритѣ като християни; покровителството на високия духъ, отъ чието име действува посветениятъ; тържествени шествия изъ село и посещения у главния нестинарь. — Нестинари и нестинарки: липса на съсловна организация; какви лица се приобщаватъ къмъ мистическата обредность; семеенъ подборъ, наследственость на хистерично-епилептичнитѣ кризи, и спонтанно зараждане на нестинарската психика въ разни срѣди; кой бива почитанъ като главенъ нестинарь и какво върши той; „столнина" или „конакъ" на нестинаритѣ, „светиятъ тжпанъ" и „опашатитѣ икони"; главниятъ нестинарь като светецъ, лѣкарь и магьосникъ. — Прихващания: изразитѣ „прихвати го", „прихвати ме" указватъ на особена народна етиология; обстоятелства, свързани съ годишния моментъ, като причина на екстазата; външни симптоми на прихващането — потъмняване, крѣсъци, припадане и т. н.; вжтрешно състояние, характеризувано съ нарушено самосъзнание, приливъ на нервна сила, отстранена воля, пренасяне въ свръхчувственъ свѣтъ и откровения; окончателно умствено побъркване, ако се попречи на развоя на кризата. — Игра въ огъня и пророчества: где и какъ се кладе огънь; какъ се влиза и гази въ него; огнеиграното като милость отъ светеца; провиквания въ време на играта; откровения чрезъ духа-покровитель; пророчества за болесть, грѣхове, стихийни напасти и важни исторически събития; врачувания въ столнината на нестинарката; цель на играта — плодородие и здраве.

Благодарение на нѣколко изчерпателни описания отъ надежни наблюдатели и на редица свидетелства отъ втора ржка, чиято достовѣрность стои надъ всѣко съмнение, ние имаме днесъ доста точна представа за нестинарската обредность, обречена тъй неочаквано на изчезване, следъ най-новитѣ етнографско-политически промѣни въ източна Тракия. Което е твърде важно въ случая — гдето се касае да знаемъ положително, доколко съобщенитѣ подробности отговарятъ на самата истина — то е голѣмото съгласие между показанията на разнитѣ свидетели, изучавали прѣко обичаитѣ на странджанския край или събирали чрезъ другиго своитѣ материали относно нестинаритѣ. Съгласието бие толкова по-силно въ очи, че ни единъ отъ по-раншнитѣ записвачи не подозира за описанията на предходницитѣ си, и всѣки предава самостойно, макаръ и субективно въ нѣкои точки, изучената действителность. И така, съпоставяйки критически показанията отъ разни страни, ние добиваме правилно впечатление за практиката на огнеиграчитѣ и схващаме целостьта на обредитѣ и възренията: всѣко описание, като повтаря известни вече нѣща и изнася други, непознати до тогава, допринася за попълване на картината до желаната за учения яснота. Нашата собствена анкета, извършена на самото мѣсто, можа не само да потвърди писаното отъ Славейкова, Русева, Шивачева и други, но и да установи нѣкои важни черти на нестинарството, особено колкото се отнася до естеството на екстатичнитѣ състояния и на странния танецъ въ огъня.[1]

Отъ значение за историята на тази култова старина, уцѣлѣла като рѣдъкъ етнографски фактъ въ Европа, се явява обстоятелството, че нестинарството въ ново време е било доста стѣснено откъмъ географска площь, щомъ то е обхващало нѣкога и села, въ които днесъ е съвсемъ непознато. За миналото преди XIX. вѣкъ ние нѣмаме никакви вѣсти; но това, което става отъ 50 години насамъ, ни убеждава, че часътъ на обичая е ударилъ вече и че нищо не би могло да спре окон-

[1] За нестинаритѣ въ гръцкото село Кости сж подадени сведения и въ излѣзлата преди 50 г. книжка Περὶ τῶν ἀναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων ἐθίμων καὶ προλήψεων, ὑπὸ Ἀ. Χουρμουζιάδου. Цариградъ 1873. Книгата ми е недостжпна, знамъ я само отъ съобщението на R. M. Dawkins, Journal of Hellenic Studies, Vol. 26, Part II (1906), 201.

чателното затриване на тази религиозно-битова преживѣлица дошла въ противоречие съ всички вѣрски и просвѣтни идеи на новото време. Ясно е сѫщо това: ако все пакъ нестинарскиятъ обичай е могълъ да се запази толкова дълго време, главната причина се крие въ едно благоприятно за всички подобни традиции външно условие — голѣмата изолираность на края отъ какви и да е културни влияния. Нестинарскитѣ села сѫ разположени край недостѫпнитѣ брѣгове на Черно море, между Василико и Мидия, и отъ двѣтѣ страни на Странджа-планина, съ нейнитѣ гѫсти лесове. Откѫснати отъ голѣмитѣ градски центрове и незасѣгнати въ глухата си осамотеность отъ военни или политически движения, тѣзи села оставатъ въ летаргията на сектантскитѣ си суевѣрия до късно време. Но и тукъ, най-сетне, прониква духъ на критика и на упадъкъ за старината, и нестинарството се оказва безсилно да се държи срещу силитѣ на разложението. Обредътъ губи въ число на адепти, губи въ ширене по мѣсто, губи и откъмъ вѫтрешенъ строй, щомъ навсѣкѫде се изоставя мистическиятъ танецъ въ огъня, за да се пази само лѣкарската и гадателска функция на нестинаритѣ. И той е щѣлъ немунуемо да загине, дори ако не бѣше дошло насилственото емигриране следъ Балканската война. Такива явления сѫ осѫдени на гибель по силата на естествената еволюция въ умоветѣ, тѣ ставатъ невъзможни отъ деня, когато ниското културно равнище бѫде повисено чрезъ национално или обществено пробуждане, и когато на демопсихологическия консерватизъмъ се тури точка чрезъ школската просвѣта. Гонитбата на обичая отъ представители на черквата става опасна едва откакъ тя бѫде систематически поддържана, както е било въп оследно време.

За да внесемъ малко повече редъ въ съобщенията за нестинарството, ние ще разгледаме тукъ планомѣрно всичко по-важни страни на обичая и ще нахвърляме една обща картина, отъ която ще излизаме после, когато трѣбва да обясняваме потекло и значение на относнитѣ явления. Твърдѣ естествено, най-напредъ се пада да говоримъ за района на тази обредна старина, тъй като той не е безъ значение при опредѣляне първитѣ огнища и родината на огнеиграненето.

Нестинарскитѣ села

Въ статията си отъ 1866 г. Славейковъ сочеше като „нестинарски“ села Блаца, Мжжера, Перигопуло, Режово и Мързево, които били чисто български, и „българо-погърченитѣ“ Бродилово, Агио-Стефано и Кости. По-късно, въ статията си отъ 1872 г., той добавя, че обичаятъ билъ за сега известенъ само на жителитѣ въ Кости и Бродилово, но доскоро го имало и въ други села на това краище, именно въ българскитѣ Пенека, Вулгари и Дере-кьой, въ гръцкитѣ Кимеръ-Бургазъ при Цариградъ и въ гръцко-българското Яна. — Показанията на Славейкова сж въ тая точка доста непълни, отчасть и погрѣшни. Кости и Бродилово не могатъ да се броятъ по никой начинъ за погърчени български села — тѣ сж чисто гръцки, безъ какъвто и да е български примѣсъ. Освенъ това, въ Ургари (Славейковъ пише по гръцки примѣръ, и следвайки една фалшива етимология, „Вулгари“), Пенека и Яна обичаятъ съвсемъ не е престаналъ отскоро или сжществувалъ само нѣкога; наопаки, както се установява отъ множество показания, той е билъ до вчера живъ и се е държалъ съ особена упоритость тъкмо въ Ургари. Най-сетне, Славейковъ стѣснява значително областьта на нестинарството, щомъ не знае нищо за тъждественитѣ обичаи въ редъ други села, съседни на тия.

Русевъ и Шивачевъ даватъ сжщо тъй доста непъленъ списъкъ на нестинарскитѣ села, като включватъ тамъ и Граматиково, гдето — както се убедихме отъ разпита на по-стари хора въ селото — никога не се помни да е имало нестинари. Непълни и неточни сж сведенията и на другитѣ записвачи (Силяновъ, Мариновъ), като изключимъ само отецъ Дионисия, който наброява повече села и прави опитъ да тегли граница на обичая, като казва, че той обхващалъ нѣкога предѣла отъ Папя-Балканъ, на старата турско-българска граница, до село Колибитѣ подъ Бунаръ-Хисаръ, отъ двете страни на Странджа-планина. Но и отецъ Дионисий не знае точното разпредѣление на нестинарството и пропуска напр. нѣкои села между Виза и Мидия.

Благодарение на нашата анкета, сега сме въ състояние да опредѣлимъ по-точно доскорошния обсегъ на обичая, безъ обаче да сме напълно сигурни, че тоя не е билъ познатъ преди две или три поколѣния и въ други околни села. Сигурно е само толкова, че въ т. н. Ясакия — по-голѣмата часть

на малко-търновската околия, населена съ „рупци“ — нестинари не сж излизали, макаръ населението и да ги е виждало понѣкога, като гости отъ нестинарскитѣ села, дошли на сборовѣтѣ на Константиновдень и обхванати внезапно отъ желание да ходятъ въ огъня, което и правѣли, безъ да очудватъ зрителитѣ.[1] Интересно е сжщо че изселенитѣ отъ нестинарската область българи носятъ обичая си въ новия края, но безъ да го пазятъ дълго и опростявайки го до игра около огъня — както е било напр. въ с. Ченгеръ до Созополъ, гдето въ 1879 г. се настанили бѣжанци отъ Ургари.

Имаме ли предъ видъ показанията на по-старитѣ записвачи и най-новитѣ вѣсти, бихме могли да очертаемъ областьта на нестинарството съ една линия, която излиза отъ Василико на Черно-море, върви на западъ до 45⁰ меридианъ, спуска се по него на югъ до Люле-Бургазъ и после се обръща право на изтокъ, за да мине на срѣдата между Виза и Сарай и излѣзе надъ Подима, Черно-море. Извънъ тѣзи граници нестинари е имало, по съобщението на Славейкова, въ Кимеръ-Бургазъ до Цариградъ, отъ гдето обаче нѣмаме никакви сведения. Вжтре въ границитѣ, очертани така, нестинари не сж запомнени въ селата на юго-западъ отъ пжтя Бунаръ-Хисаръ—Виза и въ нахията на Малко-Търновско, съставена отъ селата Мегалòво, Великà, Керàциново, Маглавѝтъ, Камѝла и Кладарà, които сподѣлятъ съ съседнитѣ нестинарски села сума други битови черти, и специално тъй характернитѣ за източна Тракия кукери, но нѣматъ своеобразнитѣ огнени танци и прихванатитѣ пророци.

Възъ основа на всичко, което знаемъ до сега, можемъ да кажемъ, че до скоро или въ неотдавнашно минало нестинаритѣ сж били познати въ слѣднитѣ 22 селища:

1. Въ чисто гръцкитѣ села Кости (300 к.), Бродилово (140 к.), Агио-Стефано, Коланджа (14 к.), Аксиджимъ (100 к.), Агио-Яни (180 к.), Трулия (100 к.), Ургасъ (100 к.) и Кимеръ-Бургазъ (с.-з. отъ Цариградъ);

2. Въ чисто българскитѣ села Ургари (120 к.), Мързево (45 к.), Дерекьой (150 к.), Варвара, Резово (70 к.), Блаца

[1] Тия сведения дължимъ на г. Антонъ Страшимировъ, който презъ 1892 г. е билъ учитель въ с. Турски-Алагюнъ и е можалъ да разпитва рупци отъ тоя край (срв. по-горе, 65).

105 к.), Мадзура (120 к.), Пергоплово (70 к.), Урумбегли (210 к.), Ятросъ (100 к.), Пенека (250 к.) и Ченгеръ;

3. Въ смѣсения Бунаръ-Хисаръ (540 к. българи, 100 к. гърци).

Жителитѣ на повечето български села се намиратъ сега, поради насилствено изселване, въ България, и то главно около Василико и Ахтополъ; само една малка часть, именно гъркоманитѣ-патриаршисти, сж заминали заедно съ гърцитѣ отъ Кости и Бродилово за гръцка Македония. Следователно, броятъ на кжщитѣ-домакинства, който даваме по-горе — като се водимъ главно отъ статистиката на г. Т. Карайововъ — не отговаря вече на истината и има предъ видъ положението на работитѣ до 1900 г.[1]

Сигурно не навсѣкжде въ тая область обичаятъ е еднакво старъ: нѣкжде той е наследенъ отъ вѣкове, другаде той прониква доста късно, едва преди нѣколко поколѣния. Но да се реши задоволително въпросътъ за постепенното разпространение е възможно само тогава, когато ни бжде по-ясно потеклото на гръцки и български селища по Странджа-планина. Историческата етнография не е казала още своята дума по него, и ние сме въ неизвестность относително първи огнища и сетнешни пренасяния на обичая. Мѣстната традиция сочи почти едногласно като разсадникъ на нестинарството гръцкитѣ села Кости и Бродилово; това изглежда и научно твърде правдоподобно. Застанемъ ли на гледището, че обичаятъ не е прабългарски, а нѣщо чуждо и заето, ние се питаме, отъ кога и кжде най-напредъ той прониква между съседнитѣ на Кости и Бродилово български селища. И тогава ние сме въ затруднение да отговоримъ положително, щомъ по всѣка вѣроятность едни отъ последнитѣ сж твърде стари, други твърде нови.[2] Ново е напр. селото Пенека между Виза и Мидия: то е заселено преди около 200 години, както се помни, отъ жители на с. Пъртесъ, гдето пъкъ били заседнали 50 години по-рано пришелци отъ Казанлъкъ и Калоферъ.[3] Прастаро

[1] Вж. Т. Карайововъ, „Материали за изучване на Одринския вилаетъ", СбНУН. XIX, 181 нт. Срв. и даннитѣ у Л. Милетичъ, Разорението на тракийскитѣ българи, 287 нт.

[2] Срв. нашитѣ Обичаи и пѣсни отъ източна Тракия. СпБАН. VI (1913), 101 нт.

[3] Срв. Д-ръ П. Орѣшковъ, Българскитѣ села въ околностьта на Цариградъ. СпБАН. VIII (1914), 91.

население и нови пришелци отъ разни краища на България сж се смѣсвали и изравнявали откъмъ говоръ, носия и обичаи, нѣкои сж се претапяли въ гърци и сж изчезвали напълно въ чуждата народность, или сж запазвали тъменъ споменъ за потекло, и така е вървѣло непрекжснато отъ византийско време до день-днешенъ. Било чрезъ мирна колонизация, когато предприемчивото и родовито българско племе се е спускало въ опразненитѣ отъ турци и други народности южни земи, било чрезъ принудително изселване отъ страна на византийски и български владетели, за каквото често ни говорятъ старитѣ историци, въ Тракия настжпва истински етнически хаосъ, гдето е твърде мжчно да се отдѣли старъ и новъ слой. Никога обаче струята на завещанитѣ по тия мѣста народни обичаи не е преставала, и новитѣ обитатели сж възприемали съ готовность близката тѣмъ по основни възрения старина. Така и нестинарскитѣ игри, ограничени навѣрно отначало само върху часть отъ гръцкото население, сж били усвоявани последователно както отъ по-старитѣ или най-старитѣ български колонисти по тия земи, така и отъ по-новитѣ. Поводъ за това сж давали обикнатитѣ селски сборове, гдето сж дохождали въ дотикъ хора отъ нѣколко съседни селища и гдето, върху почвата на единение въ религиозни идеи и по силата на колективна внушаемость, се предаватъ и на пришелцитѣ отъ своя или друга народность непознати по-рано обреди и масови психози.

Най-здраво се е пазѣло нестинарството въ двѣтѣ гръцки села Кости и Бродилово, които традицията всрѣдъ околното гръцко и българско население сочи като негови истински гнѣзда. Сжщинска крепость на стария обичай е било голѣмото село Кости; първо мѣсто следъ него сж заемали Бродилово и Ургари (второто населено съ българи), гдѣто обичаятъ ще се е предалъ най-рано, чрезъ общитѣ посещения и сборове на 21 май. Национални предубеждения тукъ е нѣмало никога, и българи и гърци сж живували въ мирно съседство и добро приятелство, особено откакъ се усвоява огнениятъ култъ на св. Константинъ и Елена. Въпрѣки гонене и противудействие отъ страна на черквата, населението не е напускало праотеческия си обредъ, намирайки въ таинственото общуване съ духа на светеца по-голѣмо удовлетворение за своята мистическа вѣра, отколкото въ сухата литургия на официалното духовенство. И всѣкога сж се намирали млади хора, готови да про-

държатъ завета на бащитѣ си и да вършатъ запретения обредъ съ неотслабна ревность.

Почти всички наблюдатели твърдятъ, че нестинарството вирѣяло особено у гърцитѣ, частно у тия отъ Кости; и всички сж увѣрени, че тъкмо тукъ трѣбва да се търси произхода му, а не у другитѣ гърци край Черно-море и не у българитѣ. Само веднажъ се предава мнение на костинци, че били взели обичая си отъ Ургари (В. Полихроновъ); но по правило се вѣрва обратното — ургарци напр. изповѣдватъ зависимостьта си отъ Кости — и фактътъ, че костинци ходятъ да играятъ като нестинари въ други, по-далечни села, каквото въ Перголово, показва добре, где е сжщинското огнище на оня култъ. Споредъ свидетелството на Славейкова, гърцитѣ въ Кости и Бродилово били по-особенъ родъ гърци, отличавали се отъ другитѣ си сънародници по нрави, облѣкло и езикъ. Тукъ напр. не взимали и не давали жени по околнитѣ села; горѣли нѣкога мъртвитѣ си; знаяли нѣкои по-особени думи въ говора си (на хлѣба казвали „пазанà“); имали носия като гърцитѣ въ Анадола и край Мраморно-море. Физическиятъ имъ типъ, спор. отца Дионисия, се различавалъ рѣзко отъ общогръцкия: глави широки, лице грозно, тежка походка. А. Стращимировъ чувалъ,[1] че костинци — и особено бродиловци — били едри хора (това потвърждава и В. Полихроновъ), ходѣли безъ капи, съ рошави коси и бради, били повече червенокоси, и въ носията имъ личалъ конопътъ: мжжетѣ напр. носѣли бѣли конопени гащи. Диалектътъ на костинци е правѣлъ впечатление на всички по отклоненията си отъ гръцкия въ Ахтополъ, той не се разбиралъ отъ другитѣ гърци, билъ нѣщо „бамъ-башка“ и отбелѣзвалъ нѣкои старински думи, каквото напр. στιά (огънь) вмѣсто обикновеното въ този край φωτιά. Славейковъ и отецъ Дионисий предаватъ слуха, че костинци и бродиловци горѣли, а не погребвали мъртвитѣ си — това преди време; но всички останали свидетели отричатъ да е имало такъвъ погребаленъ обичай, и навѣрно кладенето на обреднитѣ огньове ще е дало поводъ за подобно предположение.

Сборове на храмовитѣ праздници

Познато е, каква голѣма роля играятъ въ религиозния и стопанския животъ на християнитѣ отъ източната черква хра-

---

[1] По съобщение въ едно частно писмо (срв. 65).

мовитѣ праздници, свързани съ общонародни сборове или панаири.[1] Тѣзи праздници сж поводъ за срещи на хора отъ далечни и близки краища, тѣ сж свързани съ търговски покупки и шумни забави, тогава се играе хоро, колятъ се курбани, и т. н. Сборовеtѣ сж удобниятъ случай да се иде на гости въ съседнитѣ села, да се научи нѣщо ново, да се видятъ младитѣ, да се узнаятъ нрави и носии на другоселци и да се разнообрази по-приятно монотонията на дѣлничния трудъ. Но тѣзи сборове сж сжщо тъй и въ религиозно отношение интересни, понеже тържествената литургия приобщава населението къмъ единъ праздникъ, подхранва една легенда, създава настроение за единъ култъ, и обединява всички върху почвата на старинскитѣ обичаи, свързани съ тая дата въ календаря. Благодарение на сборовеtѣ се е крепѣла връзката между изолирани инакъ селища, и при тѣхъ главно става оная обмѣна на традиции и навици, която е толкова важна за поддържането на специалнитѣ етнографски черти. Пѣсни, игри, диалектични свойства, вѣрски предразсждъци, изобретения въ носията — всичко това, което характеризува бита и духовното равнище на дадена покрайнина — се пропагандира най-добре при такива междуселски схождания, гдето сж на лице условията за заемане, влияние и пренасяне, гдето често се достига до масово внушение и до подчинение на индивида подъ една натрапчива идея или мода, и гдето неведнажъ се случватъ нѣща, които мълвата разнася бързо навредъ.

Въ глухитѣ селища на Странджа-планина сборовеtѣ сж нѣщо твърде обикнато, и тѣ ставатъ обикновено лѣте, когато е по-лесно и по-приятно пжтуването презъ гори. Тия сборове ставатъ или въ самото село, на площада около храма, или вънъ отъ село, при свещеннитѣ извори (аязми), на нѣкоя хубава равнина въ полето или въ гората. И тамъ се сбиратъ за пѣсни, хора, музика, за всевъзможни игри и зрелища, млади и стари отъ много села, всички празднично стъкмени и запасени съ разни госби и питиета. Но главната притегателна сила на сборовеtѣ иде отъ тържествената черковна церемония, свързана съ свещения танецъ въ огъня вечерьта срещу

[1] За търговското значение на панаиритѣ (отъ грьц. πανήγυρις — срв. Панагюрище) у насъ, вж. К. Иречекъ, Пжтувания по България 198, 744 и др.

праздника или вечерьта на самия праздникъ. Защото у всички е будно любопитството да видятъ нестинаритѣ, както тѣ биватъ прихванати, за да играятъ невредими въ огъня и да получатъ даръ отъ светеца си да пресказватъ и отгадаватъ.

Най-често сборовет̀ѣ въ нестинарскитѣ села се падатъ на 21 май, деньтъ на св. Константинъ и Елена. Черквитѣ въ Кости, Ургари, Урумбегли и други села сж кръстени на тия светци, и тъкмо тия светци ставатъ по прѣдимство патрони на нестинаритѣ. Храмътъ въ Кости се нарича отъ населението „Голѣмъ св. Константинъ“ или „Дѣдо Константинъ“, а тоя въ Ургари — „Мали или младъ св. Константинъ“. Благодарение на близостьта между двет̀ѣ села, българи и гърци отъ тѣхъ празднуватъ най-често наедно, и то така, че една година костинци отиватъ въ Ургари, а друга — ургарци въ Кости. Но случва се, че все тъй си размѣнятъ праздника костинци и перголовци, при което за избора на мѣстото, гдето да стане общото тържество, решава волята на обредното животно, назначено да бжде заклано като селски курбанъ: на кждето потегли то, натамъ отиватъ и двет̀ѣ чети, убедени че тъй иска самиятъ светецъ. Изобщо едно село не прави самò праздника си, и винаги ще му дойдатъ на гости повече или по-малко хора отъ околнитѣ села. Нѣкога сборовет̀ѣ сж траяли отъ 20 май вечерьта до седемь дена нататъкъ, догде се играе въ огъня; но главнитѣ церемонии ставали на 20 и 21 май, или на 21 и 22 май, днитѣ на св. Константинъ (първиятъ) и на св. Елена (вториятъ), или на 21, 22 и 23 май, три дни наредъ. По свидетелството на Шивачева, българскитѣ села се сбирали на 21 май, а гръцкитѣ — отъ 17—18 май до 24—25; но това не сочи да бжде правило. Правило е само тържественото посрещане на гоститѣ далеко отвънъ село, на срѣдъ пжтя, при което се надаватъ весели викове и става цѣлуване или изпитване силата на иконитѣ (светцитѣ). Когато обредното животно (юнецъ) отъ едно село се върне отъ срѣдъ пжтя въ своето село, цѣлото шествие на двет̀ѣ чети отива тамъ, понеже св. Константинъ на това село „надвилъ“ въ борба другия светецъ, и веселбата се падала на неговитѣ почитатели.

Както казахме, храмовитѣ праздници на Кости и Ургари, на които се сбиратъ хора отвредъ, се падатъ на 21 май, св. Константинъ. Но нестинаритѣ играяли тукъ и въ деня на св. Илия (20 юлий), когато се правѣлъ панаиръ при аязмата от-

вънъ Ургарн. Въ Бродилово храмътъ билъ на св. Панталеймонъ (27 юлий), и тогава пакъ играяли нестинаритѣ; бродиловци празднували, освенъ това, св. Константинъ и св. Илия, както костинци пъкъ св. Георги и св. Марина. Храмътъ на Мадзура билъ св. Илия, но огънь за нестинарски танци се кладѣлъ тукъ и на св. Константинъ. Пергоплово имало храмъ и игри въ огъня на св. Троица (50 дни отъ Великдень), както и на 20 май вечерьта. Въ Урумбегли сборъ и нестинарски игри се падали на 21 и 22 май, празднувани за св. Константинъ и за св. Елена; тогава идѣли и селянитѣ отъ Пенека. Въ самата Пенека, както и въ гръцкото Агио-Яни, нестинарски отньове се кладѣли на Еньовденъ (24 юний), и то въ манастиря между двета села, посветенъ на Иванъ Предтеча. Въ Ятросъ нестинаритѣ играяли въ огъня въ деня на св. Илия, когато ходѣли на аязмата, и въ деня на св. Троица. Въ Блаца ставалъ панаиръ на Великдень, и сбирали се тогава отъ Кости, Бродилово, Пергоплово, Мадзура, Резово и Агио-Стефано; но нестинаритѣ играяли не само тогава, но и на св. Константинъ; на селския храмовъ празникъ, св. Богородица (15 августъ), не се кладѣлъ обаче огънь. Нестинаритѣ отъ Резово пъкъ се събирали и правѣли огнения си танецъ на св. Марина (17 юлий). Въ мѣстностьта Влахово (югоизточно отъ Граматиково. въ посока къмъ Кости), гдето ставалъ сборъ отъ всички околни села, нестинаритѣ играяли при аязмата на третия недѣленъ день отъ май, празднуванъ отдѣлно отъ св. Константинъ.

Както се вижда, нестинарската обредность е по предимство единъ лѣтенъ обичай, празднуванъ въ течение на месецитѣ май, юний и юлий, и то главно въ зависимость отъ сборовете на храмовитѣ праздници въ селата и на аязмитѣ извънъ село. Особено често е празднуването на 21 май, и ако не ни лъжатъ обстоятелствата, изглежда, че отъ тоя день, като първоначаленъ праздникъ на нестинаритѣ, ще се е прехвърляла обредната церемония и върху другитѣ храмови праздници или панаири по свещенитѣ извори. Защото дори ако сборове и огнени церемонии ставатъ на св. Троица, св. Марина, Еньовдень, Илиндень, св. Панталей, или св. Богородица, пакъ не се изоставя чествуването на св. Константинъ и Елена, когато по правило сѣкашъ настѫпватъ ежегодно осветенитѣ отъ старината чудесни прихващания, спрѣгнати съ танци и пророчества. Обстановката на обредностьта е такава, щото при

всѣки сборъ може да настѫпи особената онази психика, благоприятна за религиозна екзалтация: литургия, шествие съ икони и хоругви, пѣсни за св. Константинъ, музика отъ тѫпани и гайди. И фактътъ, че въ Блаца нестинаритѣ играятъ още на Великдень, когато се падалъ селскиятъ панаиръ, спохожданъ отъ множина другоселци, показва ясно, какъ тогава имаме собствено прехвърляне на обичая отъ деня на св. Константина, на който сѫщо се играе въ огъня, по най-старата традиция.

Нестинарската обредность и вѣра

Като оставимъ възможнитѣ отправни точки въ миналото и държимъ предъ очи едничко фактитѣ на настоящето, ние се питаме: представя ли нестинарството нѣкакъвъ по-особенъ култъ, можемъ ли да говоримъ тукъ за едно сектанско учение. което, макаръ и примирено външно съ християнството, противоречи му вѫтрешно и означава отрицание на черковната набожность? Несъмнено, сѫщински култъ, съ ясно опредѣлени обреди и легенди, чужди на християнската традиция, днесь вече не е на лице: отъ всичко, което е могло нѣкога да характеризира нестинарството като езическа религиозна практика, съ нейния митоложки и литургически апаратъ, като мистерия, която има обреди за посвещение и избрани жреци, останало е само танцуването въ огъня и лѣкарско-магическата функция на нестинаритѣ; но и то е подчинено — въ съзнанието на изпълнители и зрители — на черковната вѣра и не иска да се поставя въ опозиция къмъ догмата на православието. Колкото и да указва, по нѣкои свои сѫществени страни, на класическо-ориенталски мистерии и на първобитни шаманистически възрения, нестинарството днесъ е запазило само смѫтни откъмъ потекло и назначение елементи, които сведочатъ за пълно разлагане, ако не и вкаменяване на живата нѣкога форма. То напомня, отъ къмъ съвременно състояние на хипотетичната прастара обредность, единъ такъвъ праздниченъ обичай, какъвто е Германъ, и всичката разлика между двѣтѣ преживѣлици е тамъ, че Германъ се свежда къмъ една проста суевѣрна церемония на децата, взимана вече несериозно, макарь и широко разпространена, когато нестинарството е нѣщо по сложно и по-сериозно, напомня еретическо свещенодействие и се ограничава въ малъкъ крѫгъ села, свързани помежду си по битова консервативность. И

както при Германъ е вѣроятно, че отъ обредни действия и заклинания на старото време уцѣлява само това, което е било ядка на обичая, именно магическото пожелание, тъй близко до умствения строй на неразвитата срѣда, така и при нестинаритѣ ние бихме могли да подозираме упростяване на екзотическитѣ религиозни таинства и вѣрвания до една груба традиция, назначена да донесе спасение отъ болести и други напасти, да служи за очищение на грѣховетѣ и за предохранителни пророчества, да бжде, съ една дума, практически полезна. Само че, докато Германъ — както ще покажемъ понататъкъ — умѣе да се представи въ формитѣ на една невинна детска забава, вършена нѣкакъ инцидентно, на страна отъ вниманието на общината, и затова не буди недовѣрие отъ страна на черковнитѣ служители, нестинаритѣ сж правѣли силно впечатление съ своитѣ жречески методи, чудни екзалтации и прихващания, екстатични танци въ огъня и дяволски врачувания, за да извикатъ рѣзка опозиция отъ представителитѣ на официалната религия и дори да бждатъ безмилостно гонени.

Твърде естествено, като нѣщо изключително и рѣдко въ дадена страна, при това преследвано, нестинарството се затваря старателно въ своята срѣда и не иска да се излага на показъ. Нощната игра въ огъня не се върши предъ странни хора, до нея не се допуска всѣки; самитѣ нестинари отричатъ да бждатъ такива и не разкриватъ нищо около своята дейность, своитѣ убеждения и своитѣ интимни чувства; тѣхнитѣ съселяни говорятъ твърде неохотно за „светиитѣ" и празднуването; тѣ не довѣряватъ на външни хора нищо отъ тайнитѣ обреди, не ги допускатъ въ частнитѣ параклиси на главнитѣ нестинари, не говорятъ и противъ самитѣ нестинари, отъ страхъ да не бждатъ прокълнати или да не ги сполети болесть или смърть. И така изследването на нестинарскитѣ обичаи би се натъкнало на неопреодолими пречки, ако да не бѣха показанията на по-интелигентни лица, домашни и чужди, успѣли случайно да спечелятъ довѣрието на мѣстнитѣ жители, да бждатъ свидетели на тържествата и да доловятъ нѣкои посжществени черти на обредната практика. Несъмнено, имало би още какво да се опише и изучи — ние не знаемъ напр. нищо отъ обреднитѣ пѣсни на нестинаритѣ, гдето ще се съдържатъ указания и за вѣрата имъ — но и това, което е от-

крито до сега, въпрѣки частичнитѣ празноти, е достатъчно, за да ни уведе въ психологията и историята на религиозната преживѣлица.

За тази затвореность причината се крие, както отбелѣзахме вече, ту въ нежеланието да се профанира една обредна практика, която другитѣ намиратъ смѣшна, ту страхътъ отъ преследване на черквата, настроена — въ своитѣ по-високи кржгове — твърде недоброжелателно къмъ явнитѣ езически примѣси въ народната набожность. Владици сж спохождали този край и сж запрещавали играта въ огъня и носенето на опашати икони въ деня на храмовия праздникъ; свещеници сж отнимали тѣзи икони отъ ржцетѣ на прихванатитѣ нестинари и сж пждили отъ черква или отъ огъня готовитѣ да танцуватъ; и все пакъ обичаятъ се е държалъ упорито, щомъ вжтрешната нужда за освобождение отъ афекти, отъ екзалтация е била въ даденъ моментъ дотолкова силна, че е могла да презре дори отлжчване отъ черква. Живата и крепка вѣра на нестинаритѣ е заразявала цѣлата срѣда, и при първобитната социално-психологическа структура въ района на нестинарството тя е намирала винаги нови адепти, обхванати мистически отъ духа на светеца-покровитель. Но въ края на краищата, несъмнено факторитѣ на отрицание и опозиция сж се оказвали по-мощни, и така обредностьта е отпадала отъ година на година, за да стигне до пълно занемѣване. Гдето играта въ огъня изчезва, поради запрещение или поради стѣснение предъ инородци и скептици, тамъ временно остава само „прихващането“ и „светостьта“ на пророцитѣ-лѣкари.

Самитѣ нестинари не искатъ по никой начинъ да се дѣлятъ отъ останалитѣ християни и да бждатъ смѣтани за сектанти. Макаръ и да не сж „яко църковари“, както се изразява отецъ Дионисий, тѣ поддържатъ таинствата и вѣрскитѣ установления на черквата, признаватъ свещеницитѣ, причастяватъ се и се изповѣдватъ, и дори се смѣтатъ сжщински християни — по добродетеленъ животъ и глжбина на своята набожность. „Секта“ тѣ не образуватъ, нѣмайки никаква по-особена организация и никакви посвещения — макаръ фактически да се отклоняватъ отъ обикновения типъ християни, чрезъ танеца въ огъня и чрезъ неписанитѣ „канони“ на огнеиграчитѣ. Да се говори, че нестинарството се състои въ „поклонение на огъня“, както прави това единъ записвачъ, е вече за това не-

умѣстно, че въ огъня само се гази, безъ да се предприема каква и да е друга служба съ него. И доколко нисшето духовенство не намира основания да се възмущава отъ идеи и практика на огнеиграчитѣ, смѣтайки, че тукъ се върши нѣщо съвсемъ християнско, че се касае за екстаза на праведници и светци, които се поставятъ чрезъ вдъхновенията си отъ св. Константина и чрезъ подвига си въ огъня надъ самата черковна иерархия, показва това, гдето не на едно мѣсто на чело на церемониалното шествие къмъ аязмата или огненото гумно тръгватъ тъкмо селскитѣ свещеници. Нестинаритѣ не зачитатъ твърде господскитѣ праздници, работятъ и въ недѣля, проповѣдватъ по нѣкога да не се ходи въ черква, а да се идва въ параклиса на главния нестинарь, но това не е общо убеждение и не се взима за сериозно прегрѣшение. Достатъчно е, ако тѣ празднуватъ съ особенъ блѣсъкъ нѣколкото храмови дни презъ лѣтото, особено деньтъ на св. Константина, и ако отъ 21 до 23 или 25 май днитѣ се броятъ за свещени, та е грѣшно да се работи.

Сѫщественъ моментъ въ религиозната мисъль на нестинаритѣ е вѣрата, че тѣ могатъ да бѫдатъ обхванати отъ духа на патрона си, св. Константинъ, св. Еньо или другъ светецъ, праздникътъ на който се чествува. Това изпълване отъ духа на светеца настѫпва собствнно не само въ деня на празднуването, но и всѣки пѫть, когато нестинарьтъ има нужда отъ пророчески откровения. Нестинарьтъ вижда и чува светеца, той го моли да му дойде на помощь, той очаква отъ него покровителство при играта въ огъня, той се чувствува орѫдие на неговата воля и ощастливенъ отъ неговата милость. Светостьта на върховния покровитель се пренася и върху земния му служитель, и по силата на праведенъ животъ, молитви и всѣкакви самоизмѫчвания нестинарьтъ — особено главниятъ нестинарь — добива авторитетъ на боговдъхновенъ жрецъ. Нестинарьтъ не се „преструва“ като да е осѣненъ свише и като да говори подъ диктата на св. Константина, както напразно допуска г. Шивачевъ; той наистина долавя гласа на светеца, вижда образа му и преживѣва въ състояние на найискрена афектация божественото присѫтствие, изпълнило го съ очарование, даръ за прозрения и героически решения. Да се съмнява въ искреностьта на тѣзи видения и слухови халю-

цинации може само оня, който не познава отблизо превращенията на една вѣрваща душа, обхваната отъ делириумъ. И ако нестинарьтъ прави за всичко отговоренъ светеца си — за своитѣ прокобявания, своитѣ зеповѣди, своята ненаранимость въ огъня — това изразява само една субективна истина, допускана като реаленъ, а на фиктивенъ ентусиазъмъ отъ цѣлата срѣда, въ която той живѣе. Нестинарката увѣрява, че вижда духомъ св. Константина или св. Панталеймона; че той й иде на гости и сѣда покрай нея; че тя играе въ огъня, понеже той я накарва; че той непремѣнно ще й се притече за закрила и за прокоби, когато тя го повика съ „Ела ми на помощь!“; че той я вижда, когато тя, изпълнена отъ него, се впуска да броди или плеши въ жаравата; и че стореното мимо неговитѣ нареждания извиква гнѣва му и неизбѣжно наказание. Ето защо думитѣ й намиратъ между суевѣрното население послушни уши и нарежданията й се превръщатъ въ неотмѣнна заповѣдь.

Въ зависимость отъ нуждата да се подготви вече отъ рано праздникътъ на 21 май, или за да се приобщи цѣлото село къмъ добродетелитѣ на нестинарската вѣра, носителка на здраве и благодать, презъ течение на годината и особено въ надвечерието на праздника се правятъ тържествени посещения у главния нестинарь, процесии съ попа на чело изъ селото и шествия до съседнитѣ села, които се канятъ за праздника. Начевайки отъ св. Василъ (1 януарий) и догде изтече „голѣмиятъ мѣсецъ“ (януарий), или само до Атанасовдень (18. I.), нестинаритѣ се събиратъ у главния нестинарь и съ опашатитѣ икони и тѫпани и гайди тръгватъ отъ кѫща на кѫща. Посрещани навредъ добре, дарявани съ пари и гощавани на трапеза, тѣ опредѣлятъ оброка (курбана) за излѣкуване на болника — оброкътъ ще се изпълни въ деня на лѣтния праздникъ — и събиратъ кукурузъ, жито и други приноси за черквата. После, като настѫпи т. н. „Константински месецъ“ (май), отъ първо число или отъ Гьоргьовдень до деня на св. Константина нестинаритѣ отиватъ пакъ на поклонение у главния нестинарь (въ своето или въ друго село), като му носятъ вино, ракия, госби и разни подаръци. Въ Бродилово тия визити ставатъ отъ Петровдень до деня на св. Панталей. Цѣлува се рѫка на главния нестинарь, правятъ

му се три поклона, палятъ се свѣщи въ домашния параклисъ и всички сѣдатъ наредъ по възрасть, оставяйки първото мѣсто до огъня за главния нестинарь. Дошли сж тѣ да почетатъ тогова, да чуятъ мнението му за оброка на болнитѣ (колене курбанъ, изграждане аязмата, дарение за черква) и да вззематъ наставления по уредбата на праздника. Завършено посещението, нестинаритѣ биватъ изпращани по сжщия редъ, както сж приети, съ поклони и цѣлуване ржка.

Въ деня преди праздника на светеца (или храма) нестинаритѣ отъ едно село отиватъ да канятъ нестинаритѣ отъ друго село за общо празднуване. На чело съ опашатитѣ икони и съ тжпани и гайди, тѣ се срещатъ насредъ пжтя и тукъ, като размѣнятъ поздрави — „Много здраве отъ дѣда Константина (Кости) до Малъ Константина (Ургари), да му дойде тая година на гости" — цѣлуватъ иконитѣ и се споразумѣватъ за мѣстото на празднуването. Сега, или пъкъ на другия день, когато пристигатъ селянитѣ отъ вънъ въ тържествена процесия, съ хоругви, кръстове и свещеникъ начело, настжпва особеното „слюбване", „сборване" или „свиждане" на светцитѣ (иконитѣ). То става така, че двѣтѣ чети почукватъ полека и на кръстъ опашатитѣ образи; или ги натискатъ, прилѣпени единъ о другъ, догде по-слабата страна отстжпи и се види, че св. Константинъ не й помага тоя пжть; или ги удрятъ, догде не ги счупятъ понѣкога, при което се завързва истинска борба за надмощие; или ги покланятъ само, два и три пжти, така че „по-малкиятъ" светецъ кани на гости „по-голѣмия".

Нека добавимъ още, че нѣколко дни преди св. Константинъ нестинаритѣ правятъ нощни шествия изъ село, съ икони, музика и свещеника, при което настжпватъ особенитѣ „прихващания" и „плешането"; и че вечерьта на 21 май, преди да се играе въ огъня, нестинаритѣ обхождатъ всички кжщи изъ село, оставяйки тамъ иконитѣ да постоятъ малко — за да нѣмало болесть.

Нестинари и нестинарки

Лицата, които излизатъ да играятъ въ огъня или да правятъ прокоби, да лѣкуватъ, да врачуватъ и да катехизиратъ отъ името на светеца, могатъ да бждатъ отъ двата пола, стари и млади. Въпрѣки солидарностьта помежду имъ, тѣ не образуватъ нѣкакво особено „съсловие", свързано чрезъ

установени наредби и затворено наспроти голѣмата маса вѣрващи. Такава съсловна организация може да се предполага за по-стари времена, когато свободата на изповѣдването на ересь или на своеобразна догма поражда естественото желание да се оградятъ посветенитѣ отъ профанация на обредитѣ си или да съсрѣдоточатъ въ свои ржце материалнитѣ и морални изгоди, свързани съ авторитета имъ. Днесъ за днесъ, нищо кастово не характеризува нестинаритѣ, и въ тѣхния кржгъ, тѣхнитѣ атрибути, може да влѣзе всѣки, който усеща вжтрешно повеление. Колкото пъкъ се отнася до институцията на „главния нестинарь", тамъ решава не формаленъ изборъ и не статути на традицията, а изключително личнитѣ добродетели, признати отъ осталалитѣ нестинари и отъ общината възъ основа на обективни показалци: даръ да се изтрайва въ огъня, строго благочестие, умение да се лѣкува и врачува, и т. н.

Нестинаритѣ биватъ мжже и жени, но главно жени — понеже женитѣ сж повече податливи за внушения, по силата на своята нервна възбуденость и чувствителность. Деца и старци не влизатъ въ огъня, и най-голѣма склонность къмъ екстатична игра показватъ момитѣ. Въ нѣкои села нестинарството е застжпено изключително отъ жени: така въ Мадзура, въ Блаца, въ Пенека. Въ нощнитѣ огнени танци участвуватъ по нѣкждѣ единъ-двама, другаде 3—4, а по-рѣдко, и въ по-старо време, 10—15 души. Случва се по нѣкога нестинаритѣ да бждатъ братъ и сестра, майка и дъщеря, баща и синъ, и това дава поводъ на нѣкои наблюдатели (Славейковъ, Шивачевъ, Русевъ и др.) да мислятъ, че нестинарството се предава по наследственость, че хората, които иматъ дарбата да изтърпяватъ болежки и да предвещаватъ въ огъня, сж отъ известни родове (отъ една „породица", единъ „джинсъ"). Несъмнено, не е изключенъ тукъ семеенъ подборъ, въ смисълъ, че има наследствено разположение за манията, за хистеричнитѣ припадъци, за натрапчивитѣ идеи, или че действува заразително близкиятъ домашенъ примѣръ: — както при други подобни аномалии на нервната система и на афективния животъ, главно при религиознитѣ психози, така и тукъ избухването у единъ индивидъ може да бжде резултатъ на една ограничена родова традиция, безразлично дали тя се корени по-дълбоко и има физиологически основи, или пъкъ

почива на произволно влияние, дошло по стжпкитѣ на съжителство, на симпатии, на несъзнателна хипноза.

Но вѣрно е сжщо, че въ множество други случаи не може да се открие никаква по близка кръвна връзка между причастнитѣ къмъ обредность, вѣра и екзалтация, и че влѣчението къмъ подражание изпжква спонтанно, въ разни срѣди. Мѣродавни тогава се явяватъ не семейното възпитание и наследствената предразположеность, а масовата психология, общото възбуждение въ време на сборове, на игри и на танцц въ огъня, хипнотизиращата атмосфера въ днитѣ около праздника на св. Константина, подчинението на слабитѣ воли и силнитѣ вѣри подъ решителнитѣ, фанатизирани и деятелни главни нестинари. Има най-сетне и случаи на обръщане, на посвещаване следъ тежка болесть, когато кризата създава почва за халюцинации, за инспирации и визионерство, които получаватъ развитие въ посока на познатото за всички нестинарство. Нестинарката отъ Мадзура признаваше сама, да е почнала да говори отъ името на светеца откакъ лежала продължително болна и откакъ взела да вижда на сънь и да чува унесена покровителя си. Така и нестинарьтъ отъ Пенека билъ отначало боленъ и едва следъ това захваналъ да проявява религиозенъ мистицизъмъ, да посещава манастири, и да пророкува. Сигурно подобни примѣри на епилептици или изобщо на разклатени въ душевното си равновесие наивни хора, които се вѣрватъ осѣнени отъ свръхестествени образи и повикани за чудеса, ще сж по-чести, отколкото ни съобщаватъ свидетелитѣ: трѣбва да съжаляваме, че е нѣмало порано възможность за една патологическа анкета отъ вещи лица върху нестинаритѣ. Всѣкакъ, умствено и нравствено състояние на тѣзи праведници издава — най-малко въ днитѣ на повисената чувствителность презъ „Константиновия месецъ" — нѣщо анормално, което еднакво може да бжде резултатъ на наследствени или на придобити качества. Доколко се пада тукъ нѣкакво значение и на аскезата, на постничеството и самоизмжчването — изтъквани сжщо като способъ за увеждане желанитѣ високи настроения — не може да се каже определено, при оскжднитѣ вести, съ които разполагаме[1].

---

[1] Шивачевъ говори за нестинари, „които се мислятъ грѣшни, та се подлагатъ на разни стезания и мжки за прощаване на грѣховетѣ имъ". Въ мѣстностьта Влахово той видѣлъ единъ нестинарь отъ Пирго-

Особено мѣсто въ обществото на нестинаритѣ заема т. н. „главенъ или пръвъ нестинарь“, у гърцитѣ ὁ πρωτονεστίναρος. Най-често това е жена, стара жена, наричана просто „нестинарката“ и смѣтана по нѣкжде „сестра“ на „светеца“. Като кандидати за тази неофициална, ала религиозно тачена длъжность народното мнение сочи тогова, който издържа най-дълго време въ огъня и предсказва най-вѣрно бждащето на частни лица или на цѣлото село (Русевъ, Дионисий). Старци и старици, признавани отъ другитѣ нестинари и отъ съселянитѣ си за такива избраници на светия духъ, могатъ да получатъ званието си и по наслѣдство. Но това изглежда да бжде изключение. Главниятъ нестинарь, както видѣхме, играе ролята на шефъ, на учитель и на първожрецъ при обредитѣ. У него се събиратъ за съвети всички нестинари: нему тѣ се кланятъ и носятъ подаръци при посещенията си; той ржководи шествието къмъ аязмата въ деня на храмовия праздникъ: нему се подчиняватъ всички, дори свещеницитѣ, и нарежданията му иматъ санкцията на безпогрѣшность; въ неговия параклисъ става по нѣкжде слюбването на иконитѣ отъ две села; той държи проповѣди на религиозни теми предъ посетителитѣ си, главно женитѣ: отъ него всички очакватъ поука, отгатване на тайната, излѣкуване на болестьта, съвети въ решителни случаи; и въ неговата кжща — като най-голѣма честь — се намира „столнината“ на нестинаритѣ.

Като говори за т. н. „главна нестинарка“, която била такава по родъ и наследство, Шивачевъ разказва,[1] че тя имала за длъжность да пази дома опашатитѣ и други икони,

плово, който билъ се обесилъ за двата си крака на едно чепесто дърво (острогъ) и висѣлъ съ главата надолу. „Очитѣ му бѣха подпухнали и почервенѣли, погледътъ му бѣше грозенъ и състрадателенъ. Азъ си заключихъ, че е піянъ, но познайницитѣ му ме увѣриха, че той билъ най-първиятъ нестинарь въ селото и че не пиялъ ни вино, ни ракия“. Нестинарката дошла и го прикадила, догдето той, снетъ отъ хората, лежалъ почти въ несвѣсть и изнуренъ, поръсила го отъ аязмата и му поомила лицето. Следъ нѣколко минути той станалъ, и като замаянъ, залитайки, отишелъ при домашнитѣ си, които били на другия край на лжката. — Шивачевъ припомня, че подобни самоизтезавания и обесвания за въ честь на божии угодници или за опрощаване грѣхове ставали въ Индия и въ Китай. „Не е чудно“, мисли той, „този обичай да е старъ, та да си има отъ тамъ началото“. — С. Шивачевъ, Свѣтлина VIII, кн. 12, стр. 13.

[1] С. Шивачевъ, Свѣтлина г. VIII, кн. 12, стр. 12.

да имъ пали постоянно кандила, да скжтва подаръцитѣ, оставени тамъ отъ благочестиви поклонници — сребърни и позлатени кандила и вещи, разни образи (ржце, крака, цѣли тѣла) отъ сребро и злато, дървено масло, восъкъ, месали, кърпи, платно, ризи, престилки и др. Нестинарката въ Ургари била 45—50 годишна жена, много набожна, умна и разговорлива. Често поменувала името на светеца, всѣкога съ прекръстване и като казва: „да му имаме хàрътъ“ (благодатьта). Минавала за праведница и най-веща между женитѣ. Никакъвъ набоженъ обредъ не ставалъ безъ нея. Длъжна била да посещава всички болни въ махалата или въ цѣлото село, принасяйки имъ нѣщо за хапване и пийване, за помазване или прикаждане. Думитѣ и съветитѣ й били тачени отъ всѣкиго. Кжщата й се пълнѣла ежедневно, и особено презъ зимнитѣ праздници, отъ набожни жени и момичета, които я разпитвали за едно — за друго; и тя имъ отговаряла, все отъ името на светеца („въ чието име тя всѣкога говори, върши и съветва“). Въ с. Мързево нестинарката заемала мѣстото на врачка; при нея идвали отъ много села, да си врачуватъ. Напразни били запрещенията и проклятията на гръцкитѣ, после и на българскитѣ владици и свещеници: славата на нестинирката растѣла отъ день на день.

„Столнината“ или „конакътъ“ на нестинаритѣ представя единъ малъкъ параклисъ въ кжщата на главния нестинарь. Широката, обърната на изтокъ стая, опредѣлена за домашна черковна служба, е украсена съ иконостасъ, на който се редятъ образитѣ на св. Константинъ и Елена — тѣ стоятъ въ срѣдата, облѣчени въ червена риза и отчасти посребрени — на св. Богородица, св. Георги, св. Панталеймонъ, св. Модестъ, св. Никола и други превилегировани християнски герои. Кандила, щампи отъ Божи-гробъ и триножници за свѣщи, напомнятъ уредбата на селската черква; разликата само е, че подътъ тукъ е посланъ съ черга и наоколо има възглавници за сѣдане, че край образитѣ на светцитѣ сж окачени червени кърпи (съ изписано на тѣхъ слънце) и че на стената висятъ единъ или два тжпани („светиятъ тжпанъ“, „светому тжпанътъ“) — стара, първобитна направа — на които се думка само въ деня на нестинарскитѣ шествия и танци. Тукъ се пазятъ сжщо и „опашатитѣ“ икони на Константинъ и Елена, носени само въ деня на игритѣ, за да бждатъ „слюбвани“ и

да даватъ сила на „прихванатитѣ“, които ги фиксиратъ или държатъ въ ръце. На огнището въ черквицата на нестинаря гори огънь, и на него сѫщо се играе, кога нѣкой нестинарь-посетитель изпадне въ екстаза. На 21 май предъ иконостаса се слагатъ живи цвѣтя, а всѣки мѣстенъ праздникъ тукъ се приематъ поклонници, палятъ се свѣщи, пѣятъ се набожни пѣсни, държатъ се проповѣди и се правятъ пророчества или врачувания.

Нестинаритѣ изобщо, и особено главниятъ нестинарь (старецъ или баба), минуватъ за праведници и чудотворци, за „светци“ (така ги и наричатъ, напр. „баба Рада светицата“ въ Бунаръ-Хисаръ), на които се открива волята на небеснитѣ светци, и тѣхниятъ авторитетъ предъ съселянитѣ имъ е твърде голѣмъ. Вѣрвайки сами това, което е искрено убеждение на всички (че се ползуватъ съ високо покровителство), тѣ говорятъ отъ името на светеца, когото виждатъ, чуватъ, чувствуватъ въ съседство, като гость на столнината си, и благодарение на това съзнание тѣ излизатъ да играятъ боси въ огъня или да предричатъ, да лѣкуватъ, да откриватъ тайни, да налагатъ наказания за грѣхове, да предписватъ благочестиви дѣла. Въ ролята си на лѣкари и магьосници тѣ владѣятъ сигурно умоветѣ, обхванати отъ първобитна мистика: тѣ не само задлъжаватъ да се колятъ курбани за изкупление и умилостивяване, но и врачуватъ за изгубено, за лично щастие, за общо злополучие, за сѫдбата на умрѣлитѣ — за всичко тъмно, което споредъ оная ограничена срѣда може да се узнае по свръхчувственъ опитъ.

Честни въ мисъльта си, искрени въ вѣрата си, нестинаритѣ не злоупотрѣбяватъ съ своето положение. Ни веднажъ не е отбелѣзанъ случай на изкористване, на груба материална заинтересованость, и ако нѣкои мошеници, за да постигнатъ пакостната си цѣль, се преструватъ на „прихванати“, като се вмъкватъ между екзалтиранитѣ огнеиграчи, това не говори нищо противъ последнитѣ, роби на религиозния си дългъ. Нѣма нищо вѣрно и въ това, което по слухъ свидетелствува г. Силяновъ — че следъ играта въ огъня нестинаритѣ бѣгали въ гората и вършели въ оскотѣло състояние нѣкакви безобразия. Подобна оргиастика е напълно чужда на обредностьта, тя е плодъ на съвсемъ неоправдана подозрител-

ность. Нестинаритѣ не сж нито пияници и вулгарни лъжци, нито безнравствени пророци, и всички обвинения въ тази посока, поддържани отъ студени скептици или отъ зломисли хора, говорятъ само едно — колко малко сж вникнали въ религиозно-психологическитѣ предпоставки на нестинарството нѣкои наблюдатели отъ далеко.

Прихващания

Особенъ интересъ буди онова мистическо състояние на нестинаритѣ, което и тѣ сами и околнитѣ имъ означаватъ като „прихващане". Изразитѣ „прихвати ме", „прихвати го" се употрѣбятъ, за да се отбелѣжи анормалното самочувствие, настжпило непосредствено преди играта въ огъня или при другъ случай на обредни танци, пророчества и нестинарска каталепсия. Въ обикновения опитъ тия изрази се отнасятъ до пренасяне на болести отъ единъ индивидъ върху други и до периодически повтаряни случаи на падане въ несвѣсть. Споредъ народната етиология, повечето болести се дължатъ на нѣкакъвъ зълъ духъ, на демонически сили, влѣзли въ човѣка; за това и лѣкуването тъй често прибѣгва до такива ирационални средства, каквито сж плашенето, гоненето, умилостивяването на пакостния агентъ, донелъ заразата или неразположението. Особено важи това за болести, при които се явява нарушенъ токъ на съзнанието и временно унасяне, свързано съ безчувствие. Явно е, че „прихващането" при нестинаритѣ има смисълъ за срѣдата имъ като навлизане у тѣхъ на чуждъ духъ, като изпълване отъ по-висока воля, приписвана на светеца, комуто тѣ се кланятъ. Затова се казва „прихвати го св. Константинъ", „прихвати ме св. Панталей", и т. н.

Настжпването на това прихващане и неговитѣ външни и вжтрешни белѣзи заслужаватъ да бждатъ по-точно очертани.

Колкото се отнася до обстоятелствата, при които се явява прихващането — и които могатъ да се смѣтатъ отчасти за негови причини — би трѣбвало да изтъкнемъ цѣлата оная скупность отъ внушения, свързани съ нестинарскитѣ праздници. Понеже прихващането е известно по традиция и се очаква като възможность всѣкога презъ годината, когато се повтарятъ особенитѣ свещенни действия или се получатъ опредѣлени впечатления, то наистина и настжпва въ днитѣ на храмовитѣ тържества презъ май, юний и юлий. Щомъ се събере на-

родътъ и устреми вниманието си върху изпитанитѣ нестинари; щомъ загърмятъ тѫпани и гайди и се люшне хоро и се засвири специалната „нестинарска свирня“; щомъ блесне разгорѣлата жарава или се долови миризътъ на кадилницата съ тамянъ — ето че ония, които най-лесно се поддаватъ на екстаза, започватъ да губятъ самообладание и да проявяватъ симптомитѣ на нестинарското прихващане, последвано отъ непреодолимъ нагонъ за газене въ огъня. Очи, уши, обоняние, всички усетни органи биватъ възбудени въ посока на опредѣлени представи, които изтикватъ другитѣ съдържания на съзнанието и се налагатъ като доминираща вѫтрешна струя. Мине ли годишниятъ моментъ, не сѫ ли на лице факторитѣ, които раздвижватъ заспалитѣ сили, нестинарското прихващане липсува напълно, и лицата, които сѫ изпадали въ пароксизъмъ, не показватъ нищо болезнено. — Това значение на религиознитѣ процесии, пѣсни, музика и т. н. е било ясно за всички налюдатели, и зависимостьта на нестинарската екстаза отъ периодически повтарянитѣ обичаи не може да се отрича. На Великдень ли се случи сборътъ или на св. Богородица презъ августъ, всѣкога еднакви външни настроения завладѣватъ възприемчивитѣ натури и ги тласкатъ къмъ преходна лудость.

Прихванатиятъ бива познатъ лесно отъ околнитѣ. Състоянието му се характеризира за тѣхъ съ недвусмислени симптоми, извѣстни отъ толкова и толкова повторения у разни лица. Тѣзи симптоми указватъ на мускулна инервация въ периферията и на нервно възбуждение въ главнитѣ центрове, тѣ засѣгатъ цѣлия организъмъ, въ неговитѣ функционални отправи и изразни движения, като почнемъ отъ просто побледняване и свършимъ съ конвулсии и епилепсия. Описания и загатвания за външната картина на тѣзи промѣни имаме доста. Нека припомнимъ тукъ най-сѫщественото. Споредъ Шивачева,[1] прихванатиятъ почва най-напредъ да се прозява и побледнява; подсетенъ отъ другари, че е прихванатъ, той се озърта нагоре-надоле, захваща да се олюлява и да търси да вземе свѣщь въ рѫка и тамянъ да го прикадятъ; дали му — недали свѣщь и прикадили го, той захваща да трепери като втресенъ, да се клатушка, и изтичва въ огъня, да играе босъ, ако е на-

[1] Ст. Шивачевъ, Свѣтлина VIII, кн. 12, стр. 13

кладенъ огънь. Като потъмнѣли и посинѣли, съ размжтени очи и разсѣянъ погледъ, съ пѣна на уста и паднали като отъ смъртоносенъ ударъ ни представя прихванатитѣ отецъ Дионисий. Така и други ни говорятъ за почерняване, избиване въ студенъ поть, втрисане и падане въ несвѣсть; за стѣгане на сърдцето, стискане двѣтѣ ржце и превиване като отъ болки; за треперане, клатушкане на цѣлото тѣло, „цирикане“ и протегнато провикване; за прижелтяване като умрѣли, изпжкване на мускулитѣ и нѣкаква луда сила, проявявана при хващане на какво и да е; за рипкане съ изкарана червена кърпа, блъскане главата до разкървяване, скубене коси и възло събличане или кжсане дрехитѣ, преди навлизане въ огъня. — Специално при тъпченето на жаравата нестинаритѣ иматъ видъ на полумъртви, чуватъ всичко, но не отговарятъ, движатъ бързо нозе, безъ да спазватъ ритъмъ, и сж цѣли разтреперани, съ стиснати очи, вдигнати ржце и приведена на дѣсно глава.

Къмъ тѣзи външни показалци за едно изключително самочувствие идатъ чисто вжтрешнитѣ състояния, не по-малко анормални — поне до като трае пренасянето. Вжтрешно подготвени за акта на прихващането, нестинаритѣ го извикватъ и изкуствено — чрезъ продължително фиксиране на погледа въ една точка (ту опашатата икона, окачена на едно дърво, ту голѣмиятъ огънь), чрезъ вихрено скачане на хорото, подъ звуцитѣ на нестинарската свирня, или чрезъ пѣсень и молитва: „св. Костадине, прихвати ме!“ Шумъ на тжпани и гайди, викове и молитви, гледка на икони и огънь, плешане или хоровъ танецъ, примѣръ на прихванатитѣ вече — всичко допринася за увеждане на екстатичното опиянение, върхъ на което образува играта въ огъня. Безъ да губи всѣко съзнание за обстановката — освенъ въ случаитѣ на припадане — но свеждайки това съзнание до единъ минимумъ, гдето преди всичко изпжква представата за духа-покровитель, виждань халюцинаторно; усещайки приливъ на една нервна енергия, която трѣбва да се изразходва, да се прояви, и която отстранява свободната воля, самоопредѣлението, така че индивидътъ не знае какво прави; ненадейно пренесенъ въ единъ свръхчувственъ свѣтъ, гдето се съзерцава съ непосредствена яснота и гдето се дочуватъ най-опредѣлено откровенията-пророчества;

нестинарьтъ е излѣзълъ изъ опита за мѣсто и време, изпадналъ е въ невмѣняема самозабрава, усеща нѣкаква лекость на тѣлото си и едно вжтрешно издигане, — и това състояние трае отъ половинъ часъ до единъ или два часа, въ зависимость отъ физическа издръжливость и вцепеняване на духа. Защото има по-активни и по-пасивни натури, т. е. нестинари съ по-силна воля и по-страстенъ темпераментъ, или обратното. Мине ли напрежението, полека-лека съзнанието се разширява и едно чувство на освобождение, на умора, на успокоение кара нестинаря да се отстрани отъ мѣстото на екстазата, да подири кжщата си или гората. — Доколко повелителна е онази нужда да се играе въ огъня, за да се достигне до психологически катарзисъ, показва фактътъ: щомъ попречи нѣкой на прихванатитѣ да изявятъ нервното напрежение въ танецъ и бродене въ жаравата — тѣ могатъ да се побъркатъ умствено и да изпаднатъ въ трайна лудость, примѣри за което се сочатъ доста. Връщането къмъ нормални перцепции, оздравяването, пробуждането отъ сънь е възможно само следъ като се е развила кризата въ пълния си обемъ, и нищо не е спънало изразходването на лишната за моментъ енергия.

Игра въ огъня и пророчества

Огъньтъ, въ който ще играятъ нестинаритѣ, се кладе обикновено на селското хорище, като по-широко мѣсто, гдето може да се събере доста народъ. Но случва се, че той се кладе и при аязмата отвънъ село, на нѣкоя горска равнина, каквото напр. въ мѣстностьта Влахово при Кости, или на аязмата край Пенека, гдето ставатъ междуселски панаири. За огъня се натрупватъ 15—20, 40—50 или 100 кола дърва, сухи и сурови, за да се изгарятъ на вечерь по 4—5 кола, въ течение на нѣколко нощи, докато траятъ нестинарскитѣ прихващания. По нѣкжде дървата за тия огньове се взиматъ отъ старитѣ огради на аязмитѣ и извънселскитѣ параклиси (манастири). Огъньтъ се кладе най-напредъ вечерьта срещу 21 май, после на св. Константинъ и Елена и нѣколко дни подъ редъ, или на другитѣ храмови праздници въ тия села.

Откакъ нестинаритѣ, придружени отъ тълпа народъ, отидатъ зараньта у главния нестинарь и на сбора отвънъ село, следъ обѣдъ се пали огъньтъ. Нарочно поставени хора разстилатъ съ дълги пръте жаравата, за да бжде тя чиста

отъ недогорѣли дървета и да стане равномѣрно дебела колкото до една длань (10—12 см.). Около огъня народътъ сѣда на трапези, яде, пие вино и ракия, коли курбани — ако не сж тѣ заклани още следъ церемониалното посещение у главния нестинарь и следъ литургията, за да се раздава месото по кжщитѣ — или играе хоро, на което се хващатъ по-младитѣ. Когато се заиграе по „нестинарски" — едно буйно хоро, назадъ и напредъ — настжпилъ е моментътъ за навлизане въ жаравата. Ония, които се усетятъ тогава прихванати, напускатъ бързо хорото, момитѣ обикновено най-напредъ, съблачатъ дрехи, за да останатъ само по риза и бѣли гащи, или пъкъ не се съблачатъ, а само се събуватъ боси — и нагазватъ въ огъня. Преди това тѣ биватъ прикаждани отъ нѣкоя стара жена съ тамянъ, който тѣ жадно поглъщатъ; палятъ вощена свѣщь и се кръстятъ; тжпанаритѣ отиватъ да думкатъ при тѣхъ, сѣкашъ настройвайки ги още по-силно; и нѣкой имъ подава — или тѣ сами грабватъ — опашатата икона, която държатъ въ ржце, кога газятъ въ огъня.

Това газене става различно. На едни мѣста нестинаритѣ само претърчаватъ презъ жаравата, безъ да се запиратъ въ нея; други пжть тѣ кръстосватъ три пжти въ огъня, и излизатъ вънъ; трети нагазватъ за нѣколко секунди, ловейки жаравата и съ ржце; четвърти играятъ до четвъртъ или половинъ часъ, като излизатъ и пакъ влизатъ, всѣки пжть отново прикаждани; а пети играятъ въ течение дори на три часа, но безъ постоянно застояване въ огъня, докато къмъ срѣднощь жарьта бжде изтъпкана. — Такава игра става и презъ деня, на огнището у главния нестинарь, щомъ нѣкой бжде прихванатъ: и тамъ се стжпя въ жарьта и се бърка тя съ ржце.

„Плешането" или „подскачането" въ огъня е обикновено безъ тактъ, макаръ и да става подъ звуцитѣ на музикални инструменти. И докато нѣкои нестинари навлизатъ едновременно, други се редуватъ единъ следъ другъ, започвайки съ най-буйния между тѣхъ, който пръвъ се прекръстя, пали вощеница и грабва иконата. Изстине ли жарьта, или пъкъ почне ли да припарва на нестинаритѣ (което значи, че е преминало прихващането), тѣ напускатъ огънь и хорище, предаватъ иконата на нѣкоя бабичка и се завръщатъ дома. За нагазване разлѣна вода и каль, както говорятъ нѣкои записвачи (Славей-

ковъ, Русевъ), не е слушалъ днесъ никой, и изобщо не се знае разливане вода около огненото гумно, за да се облекчава жегата на нозетѣ. Нестинаритѣ обикновено не усещатъ болки отъ изгаряне — за припадане (баялдисване) и припарване се говори рѣдко — и следъ играта тѣ се чувствуватъ добре, нѣматъ и рани. На другия день тѣ отпочиватъ, ядатъ и пиятъ, или пъкъ вършатъ ежедневната си работа, безъ да се оплакватъ отъ нѣщо. За забелѣзване е, че следъ разотиване на нестинаритѣ, по-младитѣ, които сж играли до късно на хоро около огъня, оставатъ тамъ и стжпватъ по малко въ горещата пепель, сѣкашъ готвейки се за нестинари до година. Така се „калявать" особено младитѣ невѣсти и децата.

Споредъ мѣстното вѣрване, играта въ огъня била божа дарба, хàрисъ.[1] Нестинаритѣ, като праведници и светци, могли да се довѣрятъ на св. Константина и да газятъ въ огъня, както и да вършатъ всевъзможни изпитания, безъ да се излагатъ на опасность. Наопаки, който рече да играе въ огъня безъ да вѣрва и безъ да се ползува съ високата милость, той бива наказанъ, изгаря се и умира отъ ранитѣ си — както се знаятъ примѣри. Всички тукъ сж убедени, че лошо на нестинаритѣ не става, че тѣ излизатъ здрави и читави отъ огнената стихия, и че това чудо се длъжи на искрената набожность: за преструване не мисли никой въ тази довѣрчива срѣда, зрителитѣ виждатъ само религиозенъ подвигъ, само свещенъ обредъ, който имъ вдъхва благоговение.

Играта въ огъня прави впечатление, покрай друго, съ своитѣ провиквания и своитѣ пророчества.

Въ разгара на унесеность и вжтрешенъ напоръ, когато нестинарьтъ се чувствува изпълненъ отъ чужда воля, той се обръща къмъ своя небесенъ покровитель, слѣзълъ да наблюдава — видимъ само за него — игритѣ въ своя честь, съ повика: „Мили св. Константине!", или „св. Яне!" Къмъ гайдаря, когото кара да ускори свирнята, нестинарьтъ говори: „Свири бре, да види св. Константинъ какъ играя въ огъня!" И навѣрно съ огледъ къмъ видението на светеца, съзерцаванъ въ своето приближаване и присжтствие, се казва: „ту-ту-ту, ето го, ту-ту-ту!" Защото още заранъта, когато за пръвъ

[1] Гръц. ἡ χάρις благодать, милость. „Тогава имъ е харътъ".

пжть бива прихванатъ и трепери предъ иконата, нестинарьтъ вика: „Ойси! прихвати ме св. Константинъ!“ Сами нестинаритѣ на въпроса: защо играятъ въ огъня? отговаряли предъ близкитѣ си: „Накарва ни светеца ни. Казва ни: играйте! Не е отъ насъ“. — Не е отъ тѣхъ това изстжпление, което непроизволно бива балансирано съ плѣскане на ржце при скачането въ огъня и съ тънко, протегнато провикване, което се свежда къмъ звуцитѣ: ху-ху-ху!, ухъ-ухъ!, уфъ-уфъ!, хи-хи-хи! ихъ-ихъ!, ахъ-ахъ!, въхъ-въхъ!, ойси-ойси!

Нестинарьтъ черпи решителность за изпитанието въ огъня отъ благоволението на покровителя си. „Св. Константине, ела ми на помощь!“ говори той, кога да навлиза въ жаравата. И подъ диктата на сжщия светецъ той отваря уста, за да разкрие предъ множеството волята на божеството. Откровението съдържа по правило онова, което прѣко интересува нѣкои частни лица или цѣлата община, то се отнася до опредѣлени страхове въ настоящето и бждещето, то има за предметъ оздравяване, прошка на грѣхове, избава отъ стихийни напасти, призрака на военни опустошения, и т. н. — всѣкога представи и емоции, заседнали дълбоко въ умоветѣ на срѣдата и обективирани сега като мисъль на невидимия нестинарски патронъ. Този и този селянинъ трѣбва да заколи тригодишно юнче за курбанъ на св. Константинъ — „св. Константинъ ще спре умирането на децата му;“ този и този богаташъ трѣбва да изгледа две сирачета и да пали една година кандило на св. Константина — „ще оздравѣе синъ му;“ „дѣцата ни умиратъ и ще измратъ всички до 5 години, ако не поправимъ черквището;“ „силенъ градъ ще удари селото ни, ако не тачимъ три дни св. Константина;“ „турцитѣ ще дойдатъ, ще ни погубятъ, българитѣ ще дойдатъ да ни извадятъ“; „турцитѣ ще си ходятъ, вѣритѣ ще се дѣлятъ, много ще страдаме, най-вече гърцитѣ“; „селяни, тази година св. Константинъ иска една крава ялова, — ако ли не, сйпката ще дойде“; и т. н. Следъ като е лежалъ нестинарьтъ въ Ятросъ два часа примрѣлъ, въ деня на св. Илия говорѣлъ: „Богъ така ще направи, огънь ще вали, война ще стане“. . . Най-често изкуплението или спасението отъ болесть, природна напасть, разорение се свързва съ колене курбанъ, при което обредното приношение е ту частно, ту колективно, и непремѣнно точно опредѣлено: овенъ юнецъ, бикъ, крава и пр.

Отъ подобно естество, като тѣзи пророчества и предписания, открити свише при екстазата въ огъня, сж и вещанията въ „столнината“ на нестинарката или нестинаря. Тѣ иматъ сжщитѣ вжтрешни предпоставки — видение на светеца, разговоръ съ него, повторение на волята му — и сжщитѣ външни мотиви: болесть, грижа за нѣщо скжпо, страхъ отъ една неизвестность. „Кажи ми, нестинарке, отъ какво лежа?“ И нестинарката, която увѣрява, че всичко ѝ иде отъ светеца, обажда: „Едно шиле ще заколишъ, курбанъ ще сторишъ“; „Заколи единъ бикъ на св. Панталей, да раздадешъ на хората, ще оздравѣешъ“. Въ други случаи тя налага: да се заколятъ два бика, да се стори оброкъ три овни, да се тури сребро на нѣкоя икона, да се съгради аязма. . . И за да внуши заповѣдьта си, тя заплашва: въ случай на неизпълнение, пациентътъ ще си навлѣче гнѣва на светеца; или прѣко проклева: „ако не сторишъ . . . да окуцѣешъ!“ — Въ ролята си на врачка, нестинарката погажда за женитба, за загубено, за живота на умрѣлитѣ. „Баща ми какъ е на онзи свѣтъ, добре ли е?“ — А тя, която вижда на свѣщитѣ умрѣлия: „Заколете нѣкой бравъ или харижете нѣкоя дреха, да не се мжчи оня, да му прости св. Архангелъ!“

Запитвани нестинаритѣ относно цѣльта на обичая да играятъ въ огъня, тѣ отговарятъ, че това ставало „за берекетъ“ или пъкъ „за здраве“, тъй като „огъньтъ погарялъ всички болести“. Истина е, че нестинаритѣ ходятъ съ икони по кжщята, за да гонятъ отъ тамъ болеститѣ; че едно отъ главнитѣ назначения на прихващането е откриване причината и цѣрътъ на заболяването; и че свещениятъ тжпанъ се думка понѣкога отъ оногова, който иска да излѣкува треската си или добитъка си. Освенъ това, както забелѣзва Славейковъ, мѣстното население вѣрва: „колкото повече нестинари излизатъ да играятъ презъ огъня, толкова повече берекетъ ще бжде презъ тая година;“ и — понеже играта става току преди жетва — понѣкога се слушатъ окайвания: Св. Костадинъ не щѣлъ да даде добро плодородие, щомъ сж излѣзли толкова малко нестинари. Всичко това, разбира се, има смисълъ на външно оправдание за обичая, и съвсемъ не изчерпва неговото религиозно-историческо потекло и значение.

ГЛАВА III

Родство и аналогии

I. Първи опити за обяснение на обичая: Славейковъ, Шивачевъ, С. С. Бобчевъ. — Нестинари и ордалии: значение на родопското „орадие“. — И. Смирновъ за връзката на нестинаритѣ съ култа на Константинъ-Хелиосъ и на Сабазий-Диониса у тракитѣ. — Възгледъ на Веисъ за сродство на нестинаритѣ съ дионисовската оргиастика. — Нестинаритѣ засвидетелствувани у насъ още въ срѣднитѣ вѣкове? — Никита Акоминатъ и Синопсисътъ отъ XIII. вѣкъ за пророцитѣ Ἀστενάρια въ Търново. — А Лангъ за цельта на играането въ огъня; методология на съпоставкитѣ у Ланга и Фрезера.

II. Нестинарскитѣ огньове, като форма на средлѣтнитѣ магическо-очистителни огньове. — Огньове на 24 юний въ България и въ Гърция; свидетелства за праздника на Иванъ-Купало въ Русия; Johannisfeuer или Sonnenwendfeuer въ Германия, свързанъ съ Feuerrad и Scheibenschlagen: сродни обичаи въ Франция и въ Англия, както и извънъ Европа (въ Алжиръ и Мароко). — Произходъ на огнената практика отъ стари натуралистически възрения за табуиране и очищение. — Разширено приложение на профилактичния огънь, като средство за отгонване демонически сили, средство за увеждане жизнени и стопански блага и средство за прогноза и мантика. — Теорията на Манхардъ за периодическия огънь като слънчова магия (Sonnenzauber). — Теорията на Фрезеръ и Вестермаркъ за лустративно значение на огненитѣ церемонии. — Сѫществени представи при обредностьта: отрицателна роля на огнения елементъ и превръщането му вторично въ благодатна сила.

III. Екстатично скачане въ огъня при нестинарството. — Необходимость да се търси обяснение извънъ крѫга на еньовденската обредность. — Газене жарава отъ жреци на богъ Soranus въ древна Италия: смисълъ на култа и на обреда, споредъ Манхардъ и Фрезеръ. — Обслужване богинята Перасия-Артемида въ Кастабала отъ жрици, които ходятъ по разгорѣли вѫглени. — Сходство съ нестинарската мантика и свидетелства на Ямблихъ и Михаилъ Пселъ. — „Подновяване на огъня“ въ древния Китай; днешного му празднуване съ танци въ жива жарава. — Сѫщиятъ обичай въ гр. Емуи, въ началото и въ края на пролѣтьта. — Самонараняванияа на магьосницитѣ, вдъхновени отъ бога. — Общи точки между китайския праздникъ и

нестинаритѣ, по силата на шаманистически въззрения. — Газене жарава отъ будийскитѣ жреци и въ Япония, като очистително и профилактично средство. — Подобни обичаи (праздникъ „Махаврата") въ Индия, както и по островитѣ на Велики океанъ.

IV. Успоредици къмъ нестинарството въ западна Азия. — Огнени изпитания у племето Езиди, въ Персия и Месопотамия. — Екстатични танци у дервишитѣ, особено въ сектитѣ Бекташи и Рифаи. — Синкретични религиозно-култови образувания, намѣрили ехо въ орденитѣ на дервиши и нестинари. — Възможно влияние отъ мистериитѣ на Митра; връзка съ традициитѣ на маздеизма (огнени ордалии) и съ манихейско-павликянската пропаганда въ Тракия. — Култътъ на Митра: постъ, тежки изпитания, минуване презъ огънь и вода.— Роля на Константинъ Велики въ борбата между християнство и митраизъмъ; почитане на Хелиосъ, dies Solis като всеобщъ праздникъ. — Култътъ на богиня Ма въ Кападокия и Понтъ: бѣсни танци и пророчества на фанатицитѣ. — Екзотичната екстаза у нестинаритѣ намира най-близки аналогии въ тѣзи култове на Изтокъ.

V. Нестинари, русалии и шамани: аналогии и съотношение. — Сибирскитѣ шамани, по описанието на Гмелинъ отъ XVIII. в.: характеристика на магьосницитѣ-заклинатели, т. н. камъ, бьо, оюнъ, и на „камланието" у телеути, буряти и якути; газене въ жарава. — Шаманизмътъ у якутитѣ, споредъ Радловъ, Приклонски и Сѣрошевски: екстатични състояния, пророчества, костюмъ, тжпанъ, жени-шаманки. — Съставъ и подборъ на съсловието, обредъ на шаманизирането, обгаряния и гълтане живи вжглени. — Китайскитѣ магьосници: тѣхното „прихващане" отъ духове, лѣкуванията, подготовка за самонараняванията чрезъ постъ; гледачкитѣ-некромантки. — Медиуми на боговетѣ у будийцитѣ на о-въ Бали. — Шаманитѣ въ Африка: русалийски лѣкувания. — Скачане въ огъня у американскитѣ медици-заклинатели. — Постъ, въздържане и напрежение на духа, като предпоставка на магическата сила. — Ангекокъ у гренландцитѣ: разговоръ съ духа-покровитель и екстатични самонаранявания. — Шаманизиране у племената на о-ви Фиджи. — Наследственость, видения и пророчески дарби на шамана у индианцитѣ. — Австралийскитѣ магьосници-медици и пророци. откровения чрезъ духоветѣ на мъртвитѣ; уединение и постъ; магическа субстанция.

I

Опити за обяснение у насъ

Потеклото и значението на нестинарството, особено на огненитѣ игри, е занимавало вече първитѣ наши етнографи, които сж обърнали внимание на тази рѣдка старина. Така още Славейковъ, въ описанието си отъ 1872 г., прави пред

положение, че може-би съвременниятъ обичай е останалъ отъ единъ подобенъ обичай на древнитѣ траки, упазенъ и до днесъ въ много мѣста на Тракия. Това е именно обичаятъ да се кладе огънь срещу Еньовдень (24 юний) и Илиндень (20 юлий). И смисълътъ на това кладене, известно и въ западна Европа, ще е билъ, споредъ Славейкова (въ първото му описание отъ 1866 г.): така нѣкакъ сж празднували езичницитѣ възхода на слънцето на най-далечна точка отъ земята, когато днитѣ биватъ най-дълги. Заемайки отъ езичницитѣ този обичай, християнитѣ сж го поставили на праздника на св. Иванъ Предтеча, съвпадналъ съ лѣтния повратъ на слънцето.

Ние ще видимъ по-нататъкъ, че, колкото и бѣгло загатнато, гледището на Славейкова за родство на нестинарската огнена церемония съ лѣтнитѣ обредни огньове у древни народи (тракитѣ) и въ съвременна западна Европа не е лишено отъ известна научна стойность и може да бжде сериозно поддържано, макаръ и съ по-друга мотивировка.

Следъ Славейкова, обяснение на нестинарската обредность се помжчи да даде С. Шивачевъ, наблюдавалъ самъ играта въ огъня къмъ 1871 г. Той излиза при тълкуването си отъ една мѣстна „генеалогия“ (етиологическа легенда), очевидно никнала въ ново време, като опитъ на нѣкои по-събудени стари хора, да разбератъ смисъла на огнената церемония и на пророчествата. Споредъ това предание, нестинарството си водѣло началото отъ първитѣ времена на християнството, бидейки узаконено отъ св. Константина. Когато Константинъ пренесълъ столицата си въ Цариградъ, въ града и наоколо имало много християни; тѣ се потайвали, отъ страхъ да не пострадатъ за новата си вѣра. Константинъ залѣгалъ много да направи тази вѣра обща и далъ свобода на християнитѣ да си издигатъ храмове. Това увлѣкло гражданитѣ, но не подействувало на селянитѣ, пръснати изъ горитѣ и останали въ невежество. За да бждатъ спечелени тия хора, трѣбвало да имъ се създадатъ примамки и да се обърнатъ по начинъ, по-съобразенъ съ характера имъ. Като не помогали ни речи ни скроменъ животъ на християнскитѣ проповѣдници, устроени били за тѣхъ праздници, които да бждатъ свързани съ ядене, пиене, свирни, хора и веселби, тъй приятни на простата маса. Разноскитѣ за тия праздници, които почвали

отъ ранна пролѣть и траяли до края на лѣтото, се плащали отъ царското съкровище. И тѣзи тържества, понѣкога 5—10 дни наредъ, били свързани съ колене добитъкъ, кладене огънь (той билъ нуженъ за освѣтление нощемъ и за готвене госби денемъ), надпрепускане коне, боричкане, игране, пѣсни и т. н. По този начинъ християнството станало нѣщо приятно, и въ малко години цѣла Тракия била покръстена. Отъ тогава останалъ обичай, да се палятъ огньове и да се правятъ сборове — но само въ нестинарскитѣ села. Колкото до играта въ огъня, тя била божа дарба (хàрисъ, благодать) за ония, които били преданни Богу и живѣяли праведно. [1]

Преданието, записано отъ Шивачева, не издържа критика, понеже то е проста спекулация на мѣстнитѣ хора, взели въ ново време поводъ отъ името на ц. Константина въ устата на нестинаритѣ. Колкото и да е интересенъ за профани и за специалисти въпросътъ, какъ се вестява образътъ на императора-християнинъ въ обредностьта, той не може да бѫде решенъ чрезъ предположения като изнесеното, въ които нѣма никакъвъ елементъ на историческа истина.

Трети опитъ за обяснение на нестинарството направи С. С. Бобчевъ. Говорейки въ своята „История на българското право“ за божия сѫдъ, ордалиитѣ у древнитѣ българи, той поменува изпитването чрезъ носене нажежено желѣзо, на което се подлагали престѫпницитѣ за кражба и грабежъ (то се поменува въ 150. статия на Душановия Законникъ) и ходенето по огънь или стѫпването на нажежено желѣзо, което се срещало като „преживѣлица“ у нестинаритѣ въ Малко-Търновско. Той притегля и обичая „орадие“ (Бобчевъ поставя въ скоби и съ въпросителенъ знакъ — „ордалия?“) въ Ахѫ-Челебийско, гдето на Сирница се палятъ и прескачатъ огньове отъ хвойна, а сѫщо и народнитѣ пословици и клетви, каквото: „Миналъ презъ огънь и вода“; „Огънь да го гори“ и др. [2] Бобчевъ не ни казва, какъвъ смисълъ е ималъ този judicium ignis при нестинаритѣ и защо въ огъня играятъ днесъ тъкмо праведницитѣ, а не грѣшнитѣ и виновнитѣ. Той неправилно сблизява, освенъ това, съ древнитѣ огнени изпи-

---

[1] С. Шивачевъ, Свѣтлина, г. IX, кн. 1, стр. 4.

[2] С. С. Бобчевъ, История на българското право. София 1910, 386 нг.

тания — незасвидетелствувани у българитѣ — родопския обичай „орадие“, който нѣмо нищо общо, ни звуково ни по сѫщество, съ ордалиитѣ, понеже е магически начинъ за отстраняване вредни духове и епидемии, обредно очищение за обилие и здраве, независимо отъ какви и да е правни институции.[1]

Усвоилъ възгледитѣ, застѫпени отъ Бобчева, неговиятъ ученикъ Г. Топаловъ развива въ реферата си „Ордалиитѣ у българитѣ“[2] хипотезата, че въ старо време, когато нѣмало плодородие, селянитѣ хвърляли вината върху престѫпницитѣ, и за да спечелятъ благоволението на Бога, подлагали тия престѫпници на огнено изпитание. Това ставало презъ месецитѣ май, юний и юлий, когато било време да се узнае, ще има ли берекетъ. Тогава ноще, въ присѫтствието на цѣлото село, се кладѣлъ божиятъ огънь, а на другия день, следъ издирването и наказването на престѫпника, всички се веселѣли, понеже се вѣрвало, че ще има вече берекетъ. Остатъкъ отъ подобна ордалия Топаловъ вижда и въ родопския обичай „орадие“ (орадия), при което названието — сродно съ „ордалия“ — говорѣло въ полза на предположението, че българи и англо-сакси сѫ били нѣкога съседни народи. . . Това схващане на нестинарскитѣ игри като божи сѫдъ и на „орадие“ като дума и обичай, родствени съ ордалия, се повтаря отъ Бобчева въ по-новия неговъ трудъ върху „Българското обичайно сѫдебно право“.[3] Тукъ авторътъ мисли, че първоначално божиятъ сѫдъ билъ необходимъ само за грѣшницитѣ въ село, „та така да се умилостиви божеството и да даде изобилие“, но отсетне, когато се оказвало невъзможно или трудно издирването на истинскитѣ виновници, „почнали да извършватъ едно всеобщо публично изпитание“, последвано на другия день отъ веселби. Последнитѣ сведочали, какъ селото е вече спокойно, щомъ „виновницитѣ за евентуалното безплодие сѫ пречистени и плодородието осигурено“.

Дали древнитѣ българи сѫ имали ордалии и какъ тѣ сѫ се практикували, това не знаемъ. Отсѫтствието на какви и да е свидетелства ни кара да взимаме съ резерва заклю-

[1] Вж. нашия „Праздниченъ огънь“, XV—XVI Годишникъ на Соф. Университетъ, ист.-фил. клонъ, 1921, 18, 34

[2] Юридически Прегледъ 1909, кн. I и III.

[3] СбНУН. XXXIII (1917), стр. LXXXVII нт.

ченията по аналогия. Нѣма съмнение, ордалиитѣ сж били познати на много стари индсевропейски народи, били сж въ сила и въ срѣднитѣ вѣкове, както показватъ нѣкои факти на гръко-римската и арийската правна старина, и особено на германското наказателно право. У германцитѣ виновниятъ е трѣбвало да носи на известно разстояние нажежено желѣзо, за да се види, дали ржката ще покаже издайнически рани.[1] У древнитѣ индийци единъ текстъ на Чандогя-Упанишадъ (VI—16), ни учи, какъ трѣбва да докаже невинността си нѣкой крадецъ: „той хваща нажежената брадва, той не се изгаря, и той бива пуснатъ. Което пречи да не се изгори, то е Великото Всичко, душа на свѣта, то е Сжщностьта, то е едничкото Битие".[2]

Ordal (срѣдно-лат. ordalium) е англо-саксонски терминъ, съ значение на „присжда", нѣмското Urteil. Българското „орадие" иде собствено отъ „ората", „оратница", „овратникъ" — запалено дърво, което се върти, за да освѣтлява и да пжди вражески сили отъ посѣвитѣ и хората — и не стои въ никаква етимоложка връзка съ Ordal, почива при това на други вѣрско-магически предпоставки.[3] Така фактитѣ у насъ, при нестинаритѣ и при огньоветѣ на Сирница, нѣматъ днесъ прѣко отношение къмъ оня юридически обичай и трѣбва да се поставятъ — дори кога иматъ нѣщо общо съ религиознитѣ ордалии — въ съвсемъ по-друго освѣтление.

Нестинари и култъ на Диониса

На страна отъ тѣзи домашни хипотези стоятъ обясненията, дадени отъ нѣкои чужди изследователи. Колкото и непълни, тѣ откриватъ изгледи, които заслужватъ внимание.

И. Смирновъ, въ своя „Очеркъ культурной исторіи южныхъ славянъ",[4] приема безъ много доводи, че

---

[1] Срв. O. Schrader, Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde. Strassburg 1901, 304—305. Други примѣри за ордалии чрезъ огънь, въ старо време и въ срѣднитѣ вѣкове, вж. у С. Бобчевъ, Българско обичайно сждебно право, СбНУН. XXXIII, стр. LXXXI нт.

[2] Срв. V. Henry, Le Parcisme. Paris 1905, 143.

[3] Срв. нашия „Празднични огънь", XV—XVI. Годишникъ на Университета (1921), 19.

[4] Ученыя Записки Имп Казаньскаго Университета, г. LXXI (1902), кн. 2, 108 нт.

нестинарскитѣ игри[1] сж преживѣлица отъ култа на ц. Константина-Хелиоса, слѣнъ допълнително съ оргиастическитѣ праздници на тракитѣ въ честь на соларното божество Сабазий. Култътъ на императора-слънце се пренася отъ столицата (Цариградъ) въ провинцията и на тракийска почва приема черти отъ мѣстния слънчовъ богъ, който откъмъ оргиастика билъ тъждественъ съ култа на Диониса. Константинъ-Хелиосъ се превръща тукъ въ Константинъ-Сабазий и, подобно на Сабазия, става богъ на пророческитѣ вдъхновения всрѣдъ оная жреческа корпорация, наследникъ на която сж днешнитѣ нестинари. Тракийскитѣ обичаи сж се предавали на пришелцитѣ славяни при посредството на останкитѣ отъ исконното население, уцѣлѣли като острови въ потока на славянската стихия и постепенно пославянчени — ако не сж се спасили като романизовани елементи (аромънитѣ-власи). Такива обичаи сж и пролѣтнитѣ дионисии, наследени въ българския праздникъ на момитѣ „Гора", [2] както и съвпадналиятъ съ дионисиитѣ култъ на Кибела, запазенъ въ македонскитѣ „Русалии". Русалии, Гора, Нестинари ни пренасятъ, споредъ Смирнова, въ онова далечно минало, когато по долинитѣ на Македония сж скитали дружинитѣ на корибантитѣ, съ тѣхнитѣ лѣкарско-магически танци, а въ Тракия сж се подвизавали поклонцитѣ на Диониса и на боготворения Константинъ, — днешнитѣ маскирани въ кози кожи кукери по Сирни заговѣзни и предаденитѣ на пророчески трансъ нестинари.

Смирновъ не обосновава по-подробно тѣзи сближения, и тѣ носятъ у него явно характера на прибързана хипотеза. Тракийско, византийско, българско не сж разграничени по документи и всичко се хвърля произволно на единъ купъ, безъ да се подчертватъ, наредъ съ сходствата, и делитбенитѣ белези.

Въ по-ново време следи отъ дионисовската оргиастика е наклоненъ да дири въ нашитѣ нестинари гръцкиятъ ученъ Никосъ Веисъ. Нѣма съмнение — както това сме изтъквали на друго мѣсто — шумнитѣ тържества въ честь на Диониса, вършени нѣкога въ края на февруарий и началото на мартъ въ Атика и по брѣговетѣ на Бѣло и Черно-море, колонизирани

[1] Тѣ му сж известни само отъ описанието на Русева, СбНУН. VI.
[2] Срв. СбНУН. XIII, 246.

съ йонийци, сж упражнили известно въздействие върху традициитѣ на славянскитѣ поселенци на полуострова, чрезъ посредството на мѣстнитѣ гърци, и сж се запазили, макаръ и силно преправени, до день-днешенъ, при карнавалнитѣ игри на Сирница, известни подъ името „кукери" и „старци" у българитѣ, „калугери" у гърцитѣ.[1] Но тѣзи фалически процесии, преобличания въ животински кожи, митическо-магически пантомими и други детайли на древния мистически култъ, минали въ съвременната обреднось, не ще сж въ никой случай прѣкъ рефлексъ на тракийскитѣ ὄργια и отразяватъ по-скоро чуждитѣ грѫцки обреди, дошли вторично да измѣстятъ тракийскитѣ. При това кукурскитѣ забави на ранна пролѣть съвпадатъ и по календаръ съ Διονύσια или Ἀνθεστήρια. Въ замѣна, нестинарскитѣ праздници и игри не знаятъ никаква оргиастика, праведницитѣ-пророци спазватъ постъ и всѣко въздържание, обредитѣ ставатъ посрѣдъ лѣто, и нищо не говори за вжтрешна връзка между този избледнѣлъ култъ въ дебритѣ на Странджа и вакханалиитѣ на корибантитѣ или миститѣ на Диониса; сближава ги едничко вдъхновената мантика (μαντική), способностьта за узнаване бждащето и скритото чрезъ влизане въ Бога, която впрочемъ не съставя специфично сходство въ случая, понеже се среща и при редица други мистерии. Особено липсата на газене въ огъня при дионисовия култъ отдалечава твърде много нестинарството отъ него, и следователно конектурата на Веисъ не е особено убедителна.

Но Веисъ се опитва да докаже и нѣщо друго: въ една бележка на атинското списание Византисъ, той мисли, че българитѣ ще сж знаяли нестинари още въ XII. и XIII. вѣкъ, когато тѣ сж ги използували дори въ самата столица Търново за религиозни и политически цѣли.[2] Сжщото мнение той поддържа въ рецензията си за първото издание на нашия трудъ,[3] твърдейки, че нестинарството е било нѣкога по-разпространено между българското население, както това се виждало отъ две свидетелства на Никита Акоминатъ и на анонимния Синоп-

[1] Вж. нашитѣ „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV.

[2] N. Βεής, „Τὰ Ἀναστενάρια κατὰ τοὺς μέσους αἰωνας," Βυζαντίς I (1909), 48 нт.

[3] Wochenschrift für klass. Philologie XXXII (1915), № 41, 970—972.

сисъ. Тия свидетелства бѣха и по-рано познати, тѣхъ сж разглеждали и Успенски и Иречекъ, ала никой не имъ е придавалъ значението, което сега открива Веисъ. За да се види, доколко последниятъ би ималъ право да дири тамъ основание за старинностьта на нестинарството между българитѣ, ще ги наведемъ дословно.

Никита Акоминатъ, живѣлъ въ срѣдата на XII. вѣкъ, излага въ своята византийска история събитията между 1180 и 1206 година. Като дохожда до царуването на Исакъ Ангелъ, той разказва за възстанието на братята Асень и Петъръ въ 1186 година, и между друго съобщава следното:

„Когато мизийцитѣ решиха да възстанатъ явно, и на чело на това зло се поставиха поменатитѣ Петъръ и Асень, императорътъ се отправи противъ тѣхъ. А не трѣбва да пропуснемъ да разкажемъ и това. Власитѣ се колебаели отначало и странѣли отъ възстанието, къмъ което ги подтиквали Петъръ и Асень, понеже се боели отъ размѣра на дѣлото. Но тия братя, като искали да отгонятъ страха на сънародницитѣ си, построили молитственъ домъ на името на великомжченикъ Димитрия, събрали тамъ множина обхванати отъ духове (πολλοὺς τῶν δαιμονολήπτον) отъ двата пола, които имали накървавени и извратени очи, разпуснати коси и всичко останало, присжщо на обхванатитѣ отъ духове, и внушили на така ентусиазмиранитѣ да пророкуватъ следното: Богъ пожелалъ свобода за българското и влашкото племе и отхвърлилъ дългогодишното имъ иго, поради което и свети Димитъръ напустналъ своето седалище, своя храмъ и пребиването си у ромеитѣ, и дошелъ при тѣхъ, за да ги брани и да подпомага на дѣлото, което ще се предприеме. И тия безумници (οἱ παράφοροι), като се бавили известно време и като добили внезапно по-голѣмъ духъ, възбудили се и крещѣли ентусизмирани (ἔβόυν ἐνθεαστικὸν), че е безмислено вече да се стои въ очакvателно положение и трѣбва съ оржжие въ ржце да се нападнатъ ромеитѣ; които отъ тия бждатъ хванати въ войната, да не се оставятъ живи, но да се закалятъ и немилостиво убиватъ. Българи и власи не трѣбвало да отпущатъ ромеитѣ срещу откупъ, нито да се трогватъ отъ молби и колѣнопрекланяния, но, твърди като диманти за всѣка просба, да бждатъ неподатливи и да убиватъ всички пленени. И тъй, възбудено отъ такива пророци (θεοπρόπων), цѣлото племе прибѣгнало до оржжие. И понеже отначало възстанието вървѣло за тия народи щастливо, тѣ още повече повѣрвали, че Богъ благоприятствува на тѣхната свобода.“ [1]

[1] Nicetae Choniatae Historia, ex rec. Im. Bekkeri. Bonnae 1835, 485-486.

Сжщиятъ този разказъ, съ малки стилистични промѣни, се намира у анонимния историкъ отъ края на XIII. вѣкъ, който е написалъ Σύνοψις χρονική. Въ тая твърде несамостоятелна компилация, гдето се излагатъ събитията отъ създаване на свѣта до превземането на Цариградъ въ 1261 година,[1] се предава — възъ основа на Никита Акоминатъ — следното за възстанието на българи и власи:

„Като възстанаха мизийцитѣ, както се каза, и като причиниха на ромеитѣ твърде голѣми нещастия, императорътъ се отправи срещу тѣхъ. Разправя се, че власитѣ отлагали по-рано възстанието, къмъ което ги предизвиквали Петъръ и Асень, понеже се боели отъ размѣра на дѣлото. А Петъръ и Асень, като искали да разсѣятъ тоя имъ страхъ, построили молитственъ домъ на името на великомжченикъ Димитрия, гдето събрали множина обхванати отъ духове, които нѣкои наричатъ Ἀσθενάρια, убедили ги да казватъ, ентусизмирани, че богъ пожелалъ свободата на българското и на влашкото племе, и затова великомжченикъ Димитъръ, оставяйки Солунъ и своето пребиване у ромеитѣ, дошелъ имъ на помощь; не трѣбвало да се противятъ на волята на Бога, но да в診матъ оржжие и да възстанатъ срещу ромеитѣ съ всички сили, щомъ иматъ такъвъ помощникъ, какъвто е великиятъ Димитъръ . . . И така, въведенъ отъ тия лъжливи пророци (ψευδοπροφήτης) въ война, цѣлиятъ народъ станалъ непримиримъ врагъ на ромеитѣ."[2]

Иречекъ, като разглежда събитието, за което е тукъ дума,[3] намира разказа на Никита за „извратена легенда"; а Успенски, за когото въ случаятъ има пакъ „приказка", не вижда въ картината за общото въодушевение на българитѣ, подбудени къмъ война отъ пророчества и позиви на бѣсноватитѣ, нѣщо по-вече отъ простия фактъ на действително голѣмо вълнение въ България, предизвикано отчасть отъ проповѣдитѣ въ търновскитѣ черкви, отчасть отъ бѣжанцитѣ българи изъ южна Македония.[4] Именно последнитѣ били, споредъ него, първитѣ носители на мълвата, що облетѣла

[1] K. Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur², München 1897, 388.

[2] Const. Sathas, Bibliotheca graeca medii aevi. Vol. VII. Paris 1894, 371—372.

[3] К. Иречекъ, Исторія Болгаръ. Одесса 1878, 301.

[4] Ѳ. Успенскій, Образованіе Втораго Болг. царства. Одесса 1879, 222.

цѣла България, и отъ която се възползували предводителитѣ на антигръцкото движение, че виликомжченикъ Димитъръ напустналъ Солунъ, щомъ тамъ нахълтали сицилийскитѣ нормани, и дошелъ въ Търново, за да подкрепи, по божие повеление, българитѣ.[1] Но нито Иречекъ, нито Успенски не се спиратъ на „легендата" по сжщество; последниятъ само отрича да бжде тя указание за участие въ войната на богомилитѣ, които се била дотолкова загнѣздили въ страната, щото наскоро следъ това, въ 1211 година, Борисъ II. трѣбвало да свиква съборъ противъ тѣхъ въ Търново.

Поводъ да вижда Веисъ въ ония „обхванати отъ духове" пророци тъкмо прадѣдитѣ на днешнитѣ нестинари дава означението имъ въ Синопсиса като Ἀσθενάρια. Това име напомня наистина книжовното гръцко означение за нестинаритѣ, Ἀναστενάρια, и може да бжде негова преправка. Освенъ това, явно е, че между пророчествата на бѣсноватитѣ въ срѣднитѣ вѣкове и тия на днешнитѣ нестинари има допирна точка: тѣ еднакво разкриватъ нови възможности за народа, предричатъ бждащето, — макаръ въ единия случай да се касае за агитация, а въ другия за невинно предупреждение. Но въпросътъ не се решава съ това. Хипотезата за тъждество се натъква на затруднения отъ две страни. Първо, историята на Никита, изворъ на Синопсиса, не съдържа онова означение за нестинаритѣ. Може да се предполага тогава, че анонимътъ, преписвайки разказа за бѣсноватитѣ, пренася единъ вѣкъ по-късно върху непознатитѣ нему по-отблизо хора името, което е чувалъ за подобни около Цариградъ. Всѣкакъ, нови факти отъ тоя родъ, нови сведения за търновскитѣ пророци и за името имъ, той не е могълъ да има, тъй като нийде въ историята му не личи да е използувалъ лични наблюдения или непубликувани извори. — Второ, въпрѣки оная прилика между бѣсновати и нестинари (колкото се отнася до предричанията), у първитѣ отсжтствува главниятъ елементъ на нестинарския обичай, именно играта въ огъня. За такава нито Никита, нито анонимътъ не знаятъ нищо. А тъкмо тя би свидетелствувала най-красноречиво за тъждеството на двѣтѣ категории лица и за сжществуването на нестинарство между

[1] Ѳ. Успенскій, ц. с. 126.

българитѣ вече преди осемь вѣка. Имаме ли предъ видъ липсата на този тъй важенъ елементъ, помнимъ ли пълното мълчание на всички други исторически извори за нестинаритѣ въ стара България, и съпоставяме ли изолирания днесъ обичай съ аналогични факти другаде, ние дохаждаме до заключение, че въ историята за възстанието на Петъръ и Асень у византийскитѣ хронисти не може да се откриватъ какви и да е свидетелства за ранни предтечи на днешнитѣ нестинари. По-скоро — ако въобще трѣбва да вѣрваме на устнитѣ показания и слухове, отъ каквито черпи въ случая Никита Акоминатъ — тукъ можемъ да съзираме указание или за нѣкакви уродиви, които винаги сж се ползували съ репутацията на божи хора, или за нѣкакви сектанти, които, спечелени за народното движение противъ чуждия гнетъ, прибѣгватъ до разпалена проповѣдь, безъ да си въобразяватъ, както мисли Акоминатъ, че ги изпълва нѣкой другъ духъ освенъ тѣхната патриотическа страсть. Не е невъзможно при това, да пренася Никита върху тия български сектанти популярнитѣ въ елинския свѣтъ представи за корибанти и други пророци въ екстаза, които съ „извърнати очи, съ разпуснати коси и съ бѣсенъ видъ“, както пише въ II. вѣкъ Лукианъ, обличительтъ на суевѣрието и на мистиката, вдъхватъ ужасъ или вещаятъ бждащето.

Методата на Лангъ и Фрезеръ

Остава ни да посочимъ още становището, което заема по нестинаритѣ английскиятъ социологъ А. Лангъ, за да приключимъ прегледа си на стореното до сега по тоя въпросъ. Лангъ се интересува отъ огненитѣ танци и сроднитѣ факти предимно като психологъ.[1] Събралъ всичко отъ старо и ново време, което е могло да му бжде достжпно до 1897 г., той врежда нестинаритѣ покрай обичаи отъ о-въ Фиджи, южна Индия и древна Италия и търси да установи цельта на ходенето въ огъня и физическата възможность за такова изтрайване при висока температура. Колкото се отнася до цельта, той изтъква назначението на нѣкои игри, да осигурятъ плодородие или изобщо благосъстояние, бидейки тѣ религиозни обреди, при които може-би се касае и за изкупване на грѣ-

[1] Andrew Lang, Modern Mythology, XII. „The Firewalk“. London 1897, 148 нт.

ховетѣ, подобно на атическитѣ **Таргелии**. При последнитѣ, както е известно,[1] въ време на жетва се извеждатъ и убиватъ извънъ града двама мжже, наречени φαρμαχοί, като очистително средство. Досѣжно изтрайването въ огъня, безвредното тъпкане въ него, той напомня ролята на нѣкои химически препарати (мазане краката съ течности, които убиватъ чувствителностьта) въ едни случаи, дебелината на кожата въ други и влиянието на известни душевни състояния, екстаза и трансъ, неизследвани още достатъчно отъ науката, въ трети. Особено последниятъ факторъ е въ очитѣ на Ланга отъ голѣмо значение, така че ако всѣки влѣзѣше въ настроението на „прихванатитѣ", може-би всички щѣхме да сме способни да бродимъ изъ огъня.[2]

По-далечъ отъ повдигане на въпроса и случайни съпоставки Лангъ не отива. Той показва въ това отношение една особеность на методата си, която го сближава съ Фрезера, у когото огненитѣ церемонии отъ рода на нашитѣ нестинари, както ще видимъ по-нататъкъ, сж тъй сжщо разгледани, за да намѣрятъ и своята обща теория. Лангъ и Фрезеръ, именно, при всичкитѣ ценни качества на изследванията си въ областьта на митология и фолклоръ, изпускатъ обикновено изъ предъ видъ особенитѣ културни и историко-етнографски условия, при които се е зародилъ, развилъ и упазилъ единъ обредъ, за да го поставятъ въ прѣка връзка съ сродни само вжтрешно обичаи и възрения, никнали при съвършенно други народностни и вѣрски предпоставки. Не може да се откаже, тѣ сж прави по принципъ, и подобни съпоставяния сж необикновено полезни за откриване първооснована на даденъ кржгъ явления. Но не бива да се забравятъ никога и специфичнитѣ особености при всѣки отдѣленъ фактъ, както тѣ указватъ на мѣстни причини, които не се повтарятъ навредъ. Отъ това становище оправдана е критиката на ония, които намиратъ въ „**Златния клонъ**" на Фрезера една важна методологична грѣшка: тукъ се изброяватъ много случаи, свързани съ нѣкакво общо

[1] Срв. W. Mannhardt, Mythologische Forschungen. Strassburg 1884, 124 нт.; A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum. Leipzig 1898, 468 нт.; M. Nilsson, Griechische Feste vom religiöser Bedeutung. Leipzig 1906, 105 нт.

[2] A. Lang, Magic and Religion. Срв. Folk-Lore XII (1901), 454.

сходство, после сходството се взима за тъждество — когато това би трѣбвало тепърва да се доказва — и по аналогия се намира едно съвсемъ недоказано първоначално значение.[1]

Колкото, повтаряме, този начинъ на постжпване и да е оправданъ изобщо, той не бива да отстранява интереса ни къмъ по-близката срѣда и къмъ допустимитѣ каузално-исторически връзки отъ първа ржка. Въ тая точка ни Лангъ ни Фрезеръ не загатватъ нищо при нестинаритѣ. Само проф. Ив. Д. Шишмановъ, който е доставилъ на Ланга описанието на Русева въ французки преводъ, бележи накжсо: „Какъ ще обяснимъ тѣзи hauts faits de l'extase religieuse? Азъ не мога си представи. Колкото се отнася до мене, азъ мисля за самоизмжчванията и изтезанията на дервиши и факири и бихъ се очудилъ, ако нѣмаме тукъ нѣщо аналогично."[2] — Така и г. А. П. Стоиловъ, въ статията си „Почитане на огъня",[3] като засѣга нашитѣ нестинари, се произнася за възможно преселване на костинци и бродиловци отъ Мала-Азия, гдето тѣ ще сж заели много нѣща отъ култа на огъня у перситѣ, съ които сж били съседи. Д. Мариновъ, както видѣхме по-горе,[4] сжщо споменува въ общи думи за персийски обичай, подобенъ на нестинарския, при което и персийскитѣ „огнепоклонници" имали своя свещенъ тжпанъ. Но нито единъ не отива по-нататъкъ отъ тия предположения, за да подтикне фактически разрешението на трудната проблема.

II

Срѣдлѣтни огньове въ източна Европа

Следъ тѣзи опити на предходницитѣ да се разкрие тъмниятъ произходъ на нестинарския обичай, налага ни се дългъ да подиримъ пжтища, които биха ни довели до по-сигурни резултати. И за да не смѣсваме въпроситѣ, както и за да спазваме известенъ редъ при обяснение на сложната природа на нестинарството, ще изтъкваме едно следъ друго разнитѣ форми на обредъ и вѣра, както тѣ могатъ да допринесатъ нѣщо къмъ историята и теорията на обичая.

---

[1] Срв. H. Delehaye, въ Analecta Bollandiana. Bruxelles XXXI (1921), 158.

[2] Срв. A. Lang, Modern Mythology 167.

[3] Периодич. Списание, кн. LXVII (1906), 82.

[4] СбНУН. XXXIII, 470.

Преди всичко, правятъ тукъ впечатление огненитѣ тържества, прикрепени къмъ опредѣлени дати на годината. Какво представятъ тѣ отъ гледище на религиозния опитъ и имаме ли нѣщо родствено въ българскитѣ периодически обреди, после въ обичаитѣ, култа и мирогледа на други народи, съседни, европейски, древни, източни и първобитни? Кое въ нашия фолклоръ и кое въ чуждия би било въ състояние да уясни характера имъ отъ една или друга страна?

Нестинарскитѣ огньове се кладятъ главно на 21 май, порѣдко на 24 юний или 20 юлий. Разглеждаме ли ги като лѣтенъ обичай, ние бихме могли да ги сближаваме съ огньоветѣ, които се палятъ на сжщитѣ или на близки дни въ народния календаръ у насъ и другаде. У насъ такива огньове презъ лѣтото сж слабо документирани, и повечето отъ тѣхъ ни отвеждатъ къмъ Тракия. Иречекъ свидетелствува за Бургазъ, че срещу 24 юний тамъ се кладѣлъ изъ улицитѣ огънь отъ вехти кошници и всевъзможни храсте, презъ който прескачали стари хора и млади момчета.[1] А. Страшимировъ, въ разказа си „Анатема", говори сжщо за прескачане огньове на Еньовдень, имайки предъ видъ нѣкои села на източна Тракия. Б. Цоневъ ми съобщава, по спомени отъ детинство, за огньове срещу 24 юний въ Ловечъ, при което момичета до 14—15 г. прескачали, като си туряли на глава венци отъ цвѣтето „кумичъ-кумичъ пиленце".[2] Л. Каравеловъ говори за кладене новъ или „божи" огнецъ (безъ да указва где) въ деня на св. Панталеймонъ (27 юлий), чрезъ търкане на две сухи дървета.[3] Този огънь е служилъ за подновяване угасения въ всички кжщи огънь на огнищата, както това се прави при

---

[1] К. Иречекъ, Княжество България I, 112, II, 777.

[2] На другия день, Еньовдень, момичетата спускатъ венцитѣ си по реката, за да изберать помежду си оная за „кумица", чийто венецъ тръгне пръвъ. Отъ този обичай ид ло, спор. названието на цвѣтото „кумичъ-кумичъ пиленце" (т. е. биленце)

[3] Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ 248. — Цитирайки една статия на Л. Каравеловъ въ Московская Газета отъ 1866 г. подъ насловъ „Святки у болгаръ", А. Аѳанасьевъ съобщава, че такъвъ огънь се правѣлъ у българитѣ и на 24 юний, при което отъ него се палѣли огньоветѣ по кжщитѣ. Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу II, 19.

разни други случаи въ България,[1] безъ праздникътъ да е периодизиранъ.

Може-би нѣкога такива огньове на Еньовдень или на друга близка дата презъ лѣтото да сж били по-обикнати въ България, като съ време сж се отмѣстили напредъ или назадъ по календаря, за да съвпаднатъ съ пролѣтнитѣ или зимнитѣ подобни праздници, особено на Сирни-заговѣзни и Коледа, когато сжщо тъй сж се кладѣли обредни огньове. Фактъ е всѣкакъ, че днесъ за днесъ срѣдлѣтнитѣ огньове у насъ сж вече рѣдкость и че тѣ сж уцѣлѣли особено въ мѣста, гдето е било силно гръцкото влияние. А у гърцитѣ огньовитѣ въ надвечерието на Еньовденъ сж широко известни. По разни мѣста на гръцката етнографска площь, въ източна Тракия, въ старото кралство, по островитѣ и брѣговетѣ на Мала-Азия, въ надвечерието на св. Ивана Предтеча момчета и момичета — редомъ съ напѣването на пръстенитѣ — кладятъ огньове, играятъ хоро около тѣхъ и ги прескачатъ, като привързватъ камъкъ на глава. Прескачането било, за да се пропждятъ бълхитѣ, или за да станатъ играчитѣ яки като камъкъ, или за да се пожелае хубаво време и обилие за следната година.[2] Въ Албания, все въ надвечерието на Еньовдень, се кладе навредъ огънь отъ сухи храсти, който прескачатъ стари и млади — противъ болесть.[3]

Пълната аналогия между тѣзи лѣтни огнове (у насъ и у други балкански народи) и нашитѣ пролѣтни огньове, за които говоримъ на друго мѣсто, както и сходнитѣ старински представи, свързани съ тѣхъ, ни убеждаватъ, че огньтъ въ тия случаи има магическо-очистително значение, пропждайки вражески духове и заразии увеждайки, като последица, здраве по хора и добитъкъ или обилие по сѣитби. Подобно значение

[1] Срв. за „живия и божи огънь" у насъ: А. П. Стоиловъ, „Почитане на огъня", Пер. Спис. LXVII, 76 нт. и литер. на стр. 119.

[2] М. Арнаудовъ. СпБАН. VI (1913), 112; Georgakis et Pineau, Folklore de Lesbos. Paris 1894, 304; G Abbot. Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 57; E. Carnoy et J. Nikolaides, Traditions populaires de l'Asie Mineure. Paris 1889, 304 (праздникътъ е на 31 юлий!); W. R. Paton, сп. Folk-Lore II (1891), 128; W. H. D. Rouse, сп. Folk-Lore X (1898) 179; L. v. Schröder, Arische Religion. Leipzig 1913, II, 211; J. G. Frazer, Balder the Beautiful I, 211.

[3] J. von Hahn, Albanesische Studien I, 156.

се е вадало първоначално и на лѣтнитѣ огньове у другитѣ народи, както показватъ следнитѣ примѣри.

Въ Русия т. н. купалски огньове (въ деня на св. Иванъ Купало) се подклаждатъ често чрезъ живъ огънь. Момитѣ въ празднични дрехи и опасани съ треви и съ венци на глава, както и момцитѣ, скачатъ по чифтъ презъ огъня и споредъ сполучливото скачане гадаятъ за женитба. Въ Карпатскитѣ краища палятъ огньове по високитѣ мѣста и танцуватъ около тѣхъ; тукъ водятъ и говедата, като имъ разтварятъ така устата, щото да се отрази тамъ пламъка на огъня: това предпазвало отъ болесть при дъвченето; момитѣ, съ цвѣтя на глава, танцуватъ около огньоветѣ, мъжетѣ правятъ съ тояги шумъ; после, по бавното или бързо тлѣене на жаравата, гадаятъ за плодородие и много ергени за момитѣ. Нѣкога, въ по-стари времена, обичаятъ е показвалъ силно развитъ еротически елементъ: игритѣ сѫ се превръщали въ вакханалии, противъ които черковнитѣ писатели често негодуватъ. Известниятъ сборникъ Стоглавъ (1551 г.) говори съ възмущение за това, какъ нѣкои палѣли огньове и прескачали по древенъ обичай, и какъ други се отдавали въ нощьта срещу Рождество Христово и Рождество на Ивана Предтеча на „елинское бѣсованіе, различные игры и плясаніе", а презъ деня ходѣли по кѫщя и улици мѫже, жени и деца, които пѣяли „сатанински" пѣсни, танцували и правѣли всевъзможни шеги. Неизвестниятъ съставитель на Густинската лѣтопись (XVII в.) тълкува по своему: „Купало, яко же мню, бяше богъ обилія. . . Сему Купалу бѣсу. . . возгнетаютъ огонь, инде же поставляютъ зеленую вѣтвь и емшеся за руцѣ около, обращаются окресть онаго огня, поюще свои пѣсни, преплетающе Купаломъ; потомъ черезъ оный огонь прескакаютъ." [1]

Оставяйки да говоримъ за другитѣ особености на купалската обредность при нашитѣ еньовденски обичаи,[2] ще изтъкнемъ тукъ мнението на Н. Сумцова и на А. Аѳанасьева. Споредъ първия, „почти весь купальскій ритуалъ... направленъ

---

[1] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 710—711, срв. и II, 18—21; Н. Сумцовъ, Културныя переживанія. Кіевъ 1890, 139 нт.; А. Макаренко, Живая Старина VII, 247.

[2] Вж. по-нат., часть II, глава III.

къ огражденію крестьянскаго семейнаго и экономическаго благополучія отъ разрушительной силой вѣдовства." [1] Споредъ втория, пламъкътъ на огньоветѣ служи като символъ на знойното юнско слънце. „Какъ пламенные лучи солнца прогоняютъ демоновъ мрака, холода и безплодья, такъ и эмблема ихъ — земной огонь въ воззрѣніяхъ язычниковъ получилъ тоже благодѣтельное свойство прогонятъ болѣзни и моръ; надо только пройдти сквозь его очистительное пламя, проникнуться его священнымъ вѣяніемъ".[2] Теоритическата стойность на тѣзи обяснения ще преценимъ по-нататъкъ; тукъ искахме само да подчертаемъ връзката на рускитѣ обичаи съ представата за магическата сила на огъня, която и двамата руски митолози долавятъ добре.

Срѣдлѣтни огньове въ западна Европа

Въ Германия и германскитѣ земи праздникътъ е билъ нѣкога особено живъ, държи се той и до сега навредъ, макаръ вече и да запада постепенно.[3] Тъй нар. Johannisfeuer или Sonnenwendfeuer ни е засвидетелствуванъ многократно още въ срѣднитѣ вѣкове, и то въ тритѣ си главни форми, често свързани наедно: кладене огънь, ходене съ запалени факли и търкаляне огнени колела или дискове. Нѣкога на церемонията е присжтствувалъ самъ императорътъ (напр. въ 1497 г. кайзеръ Максимилианъ въ Аугсбургъ, при което огъня запалила красивата Сузана Нейтардъ, танцувайки и първа около него, съ ерцхерцогъ Филипъ); огньоветѣ сж се кладѣли и въ градоветѣ, при участието на благородници и първенци; днесъ обичаятъ се прави само по селата, при което не рѣдко огъньтъ бива благословенъ отъ свещеника и подпаленъ отъ кмета. Навредъ около огъня се сбира много народъ и се танцува, а младитѣ скачатъ по двойки — мома и момъкъ, или мжжъ и жена младоженци — презъ пламъцитѣ, като се вѣрва, че колкото високо скачатъ, толкова ще порасте и

[1] Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія 144.

[2] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 711.

[3] J. Grimm, Deutsche Mythologie [4] I, 513 нт.; W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 509 нт.; J. G. Frazer, Balder the Beautiful I, 163 нт.; O. v. Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr.[2] Leipzig 1898, 231 нт.

конопътъ. Ако числото на двойкитѣ е голѣмо, кладятъ се и други огньове. — Въ северна Германия и Скандинавия е разпространено т. н. Feuerrad (огнено колело): спуска се отъ нѣкоя могила колело, овито съ кълчища и подпалено. Така се е правѣло и въ южна Германия, и за Конць, село въ Лотарингия, на р. Мозелъ, ние имаме подробно описание отъ 1823 г.: едно голѣмо колело, овито отвредъ съ слама, бива спуснато отъ върха, и стигне ли то до реката пламнало, мжже и жени, събрани горе, надаватъ радостенъ викъ, понеже очакватъ добра винена реколта. — Не по-малко разпространено е и т. н. Scheibenschlagen (хвърляне дискове): въ Елзасъ такива запалени кржгове се спускатъ отъ високо, като се пѣятъ стихове съ наричания за младитѣ. — Другаде младежитѣ тичатъ надоле съ подпалени метли, и вжгленитѣ биватъ заровени въ ниви, градини и ливади, или скрити подъ покрива или прага на кжщи, за да ги предпазятъ отъ бури и други нещастия. Понѣкаде презъ запаленитѣ огньове се прекарватъ и кравитѣ. — Особено живописенъ видъ добиватъ, споредъ Дюрингсфелдъ, предпланинитѣ на Судетитѣ въ Силезия, гдето срещу 24 юний горятъ стотици голѣми и малки огньове по високи хълмове, палятъ се катраневи бъчви, и момчетата тичатъ и скачатъ съ пламнали катранени метли въ ржце. — Въ Швабия, когато народътъ прескача огъня, вика: „Ленъ, ленъ! да порасте тая година ленътъ седемъ лакти високо!“ Въ Баденъ се вѣрва, че който скочи презъ огъня, нѣма да страда отъ болки въ кръста при жетва; младежитѣ пъкъ викатъ при прескачането: „Конопътъ да бжде три лакти високъ!“

Сродни обичаи се наблюдаватъ въ Франция.[1] Въ голѣми градове като Парижъ, Мецъ, Марсилия и други още въ XV., XVI. и XVII. вѣкъ сж се кладѣли по площадитѣ голѣми огньове, подпалвани отъ кмета. Нѣкога на тѣхъ сж присжтствували и кралетѣ (Лудовигъ XI. въ 1471 г.; Хенрикъ III. въ 1519 г.

---

[1] J. Grimm, D. M.[4] I, 517; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 511; J. G. Frazer, Balder I, 181 нт.; E. Cortet, Essais sur les fêtes religieuses. Paris 1867, 211 нт.; A. Beauvais, „Les Feux de la Saint-Jean en Berry“, Revue des trad. populaires I (1886), 171; Edmond, ibid. XXII (1907), 77; A. de Chesnel, Dictionnaire des Superstitions. Paris 1856, 404—407; P. Sébillot, Le Folk-Lore de France. Paris 1904—7, III, 105 и pass.

Лудовигъ XIV. — като последенъ отъ царетѣ, въ 1648 г.). Огньоветѣ се правятъ и днесъ въ много области, при което младитѣ ги прескачатъ до три пѫти, танцувайки наоколо, а старитѣ турятъ вѫглени въ обувкитѣ си, противъ всѣкакви болести. Въ Берри вечерьта срещу 24 юний по пѫтищата се кладятъ огньове, които да издаватъ голѣмъ димъ, като се турятъ вѫтре разни ароматични трѣви („herbes de la Saint-Jean"). Моми и момци играятъ наоколо хоро, викатъ you, you! и прескачатъ огъня, за да се предпазятъ отъ болести. За сѫщата цель се прекарватъ и стадата, и когато тѣ не искатъ да минатъ, удрятъ ги и ги тласкатъ на сила. — Жителитѣ на Бретанъ пазятъ главня отъ огъня срещу Еньовдень, поставена между благославено клонче отъ Цвѣтница и парче точено отъ Три Царе: тѣзи нѣща скупомъ предпазватъ отъ гръмотевица. Момичетата взиматъ листя отъ венеца, поставенъ на връхъ разпалената клада, и ги носятъ на гърдитѣ си, привързани на конецъ, убедени, че тѣ пазятъ отъ физически и нравствени страдания; които желаятъ да се оженятъ презъ годината, танцуватъ около огъня деветъ пѫти. — Въ департамента Дордонъ (Dordogne) всѣки житель донася своя дѣлъ дърва за огъня; кладата се покрива съ цвѣтя, а главно съ трандафили и бѣлъ кремъ; тя се запалва тържествено, въ присѫтствието на духовни и свѣтски лица; и когато огъньтъ изгасне, събиратъ се вѫглени и пепель, понеже тѣ предпазватъ отъ гръмотевица и хиляди нещастия. — Въ планинскитѣ села на Провансъ жителитѣ отиватъ на Еньовдень още преди изгревъ-слънце на нѣкоя височина, за да посрещнатъ съ викове, свирене на пищялки и дрънкане звънци появата на слънцето. Вечерьта се палятъ огньове, около които се танцува. — Въ Па-де-Кале на огъня срещу Еньовдень се подгарятъ и благославятъ отъ свещеника чеснови глави, които после се окачватъ по кѫщитѣ като амулетъ противъ гръмотевица и болести.

Въ своята „История на религиитѣ" Клавелъ дава следната характеристика за еньовденскитѣ огньове въ Франция: „Този праздникъ продължава да бѫде въ пълна сила въ южна Франция и въ долинитѣ на Лотарингия и Елзасъ. На 23 юний, следъ заникъ-слънце, насрѣдъ площада се натрупватъ дърва и съчки като пирамида, на върха съ благовонни храсте и треви, наречени les herbes de la Saint-Jean. Свещеникътъ и

киетътъ, или ако тоя липсва — най-стариятъ въ село, последвани отъ множество народъ дохаждатъ въ процесия, на чело съ кръста, клисаря и детскиятъ хоръ, за да подпалятъ огъня. Докато кладата се разискря и пламъцитѣ се навдигатъ въ въздуха, селскиятъ кортежъ обикаля много пѫти, рецитирайки молитви; после свещеникътъ благославя огъня и се оттегля съ духовенството по реда, по който сѫ дошли. Едва отдалечени тѣ, сума свѣтъ, мѫже, жени и деца, се доближаватъ до огъня и вткватъ въ него венци отъ цвѣтя и зелени клончета, които изтеглятъ полуизгорени, за да ги скѫтатъ грижливо. На другия день тѣхъ ги поставятъ надъ външнитѣ врати, надъ печката, или ги носятъ на нивитѣ и лозята, като предпазително средство противъ грьмъ и градушка". Клавелъ добавя, че мнозина не се задоволявали само съ обгаряне на цвѣтя и зеленина, които добиватъ така цѣлебно-магическа сила, но се хвърляли сами въ огъня, държейки тѣзи цвѣтя въ рѫка.[1]

За Англия имаме сѫщитѣ сведения. Въ 1782 г. на о-въ Sky били палени огньове на 21 юний, при които народътъ танцувалъ наоколо, прескачалъ ги и прекарвалъ презъ тѣхъ говедата си; „цѣлото бѣше изпълнено съ религиозна тържественость", бележи свидетельтъ. — Така е ставало и въ другитѣ страни на западна и южна Европа, въ Белгия, Чехс-Словашко, Австрия, Полша, Италия, и т. н.[2] — Въ Унгария огньоветѣ срещу Еньовдень се палятъ и прескачатъ по височинитѣ; младежитѣ тичатъ съ подпалени факли насамъ-нататъкъ и прекарватъ въ пѣсни и игри по-голѣмата часть отъ нощьта; или подпалватъ купища слама въ ливадитѣ и държатъ цвѣтето желѣзниче въ дима, казвайки: „никакъвъ цирей по тѣлото ми, никакво счупване на крака ми!"; или газятъ съ голи крака огъня докато го изтъпчатъ, защото — както сами тѣ казватъ — „само така народътъ ставалъ повеселъ". Понѣкѫде момитѣ предсказватъ спор. прескачането си, кога ще се омѫжатъ; прескачайки, тѣ пѣятъ една пѣсень за

[1] Clavel, Histoire des Religions, livre I, ch. II, 225.

[2] Вж. особено примѣритѣ, събрани у J. G. Frazer, Balder the Beautiful I, 172 нт., 194 нт.

високо дърво, навело клони въ двора на момъка.[1] — Въ Хърватско огъньтъ (Kries) се кладе по хълмове, около него танцуватъ моми и момци, презъ него тѣ после прескачатъ — и който не бжде обгоренъ или който прескочи по-далече, той ще се ожени още сжщата година.[2]

Обичаятъ да се кладятъ огньове на лѣтното слънцестоене и да се вършатъ въ свързка съ това магически действия за обилие и здраве, или да се гадае за успѣхъ въ посѣви, женитба и т. н., не е изолиранъ само въ Европа, той се среща въ Африка и изобщо въ страни, които споделятъ нѣкои културни черти съ европейскитѣ народи. Така, въ Алжиръ и Мароко въ деня на праздника Ансера, фиксиранъ къмъ 24 юний на юлианския календаръ, мохамеданитѣ палятъ огньове изъ дворовет͡ѣ, по улицитѣ или по полето, като натрупватъ особено треви и храсте, които издаватъ ароматиченъ димъ. Димътъ се прескача (по нѣкжде до 7 пжти), въ него се държатъ децата, духатъ го къмъ нивитѣ; съ вжгленъ отъ тамъ попушватъ кжщитѣ; презъ него минуватъ болнитѣ, съ молитви за оздравяне; пепельта се запазва за целебни цели, съ нея се търкатъ хора и стада.[3]

Огъньтъ въ демонологията и катартиката

Всички тѣзи съпоставки, които сведочатъ поне за психологическо сродство, ако не и за стари влияния отъ единъ центъръ, говорятъ езикъ ясенъ. Тѣ ни убеждаватъ, че огньоветѣ на лѣтното слънцестоене отговарятъ на една съкровена човѣшка грижа за осигуряване на голѣмитѣ жизнени блага и интереси чрезъ магическитѣ добродетели на огъня. Хигиена, семейно щастие, стопанско благополучие, всички най-важни страни на живота сж прѣко засегнати отъ тая обредна практика на населението съ земледѣлско-скотовъденъ битъ. Но какъ се е дошло до нея? И какъвъ смисълъ иматъ спазванитѣ до скоро съ такова религиозно страхопочитание обичаи?

---

[1] H. v. Wlislocki, Volksglaube u. religiöser Brauch der Magyaren. Münster 1893, 41—43.

[2] Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven. Wien 1885, 176—177.

[3] E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord. Alger 1909, 566; E. Westermarck, „Midsummer customs in Morocco", Folk-Lore XVI (1905), 28 нт.

Несъмнено, ние имаме работа тукъ съ прастари натуралистически въззрения, предавани въ течение на вѣкове по силата на единъ неразклатенъ въ основитѣ си наивенъ мирогледъ. Огъньтъ плаши дивитѣ звѣрове, димътъ му пропжжда или убива насекомитѣ: ето едно наблюдение, което сж могли да правятъ всички първобитни племена. Отъ тукъ до заключението за дезинфекционната и демонопротивната стойность на това естествено средство има само една стжпка. И магията възприема методитѣ на огненото табуиране и очищение, за да имъ даде най-широко приложение. Тя запазва дори, съ свойствения неи консерватизъмъ, прастария начинъ за добиване на целебния огънь чрезъ търкане на дървета.[1] Постепенно този огънь, произвежданъ отначало колчемъ стане нужда за лѣкуване язви и епидемии, бива периодизиранъ: той почва да се прикрепя твърде често къмъ срѣдлѣто, когато добитъкътъ страда най-често отъ болести или пъкъ предстои жетва, изложена на толкова опасности, и специално къмъ деня на св. Ивана Предтеча, наследилъ въ християнско време толкова езически обичаи и въззрения. Но профилактичниятъ огънь може да добие и разширено значение, за да стане не само врагъ на болеститѣ, но и на демонитѣ, които ги причиняватъ, по-нататъкъ на демонитѣ и вещицитѣ, които пакостятъ на хора и посѣви, и по такъвъ начинъ да се превърне въ положително срѣдство за докарване здраве и плодородие, за увеждане жизнени и стопански блага. Отъ действителнитѣ влияния на едно дадено всѣкиму въ ржцетѣ средство се крачи — по

[1] За „живъ“, „божи“, „новъ“, или „свети“ огънь у насъ срв. А. П. Стоиловъ, „Почитане на огъня“, Пер. Спис. LXVII, 76 нт. Вж. още К. Иречекъ, Княжество България I, 116, II, 862; Ц. Гинчевъ. сп. Трудъ II. 957; З. Стояновъ, Записки по бълг. въстания I, уводъ; Л. Каравеловъ, Страници 284 (Свети огънь на 24 декемврий); Г. Раковски, Показалецъ 10; СбНУН. XIV, 184, XXVIII, 559. — За т. н. Notfeuer вж. примѣри и литер. у L. Niederle, Život starých slovanů. Praha 1916, 82; В. Н. Харузина, „Къ вопросу о почитанiи огня“, Этнографъ. Обозрѣнiе XVIII (1907), кн. 3 и 4, 132 нт.; L. v. Schröder, Arische Religion. Leipzig 1916, II, 197 нт.; J. G. Frazer, The Golden Bough³ P. I, V. II, (1913), 237 нт. и Index 398, s. v. „Fire“; Balder I. 269 нт.; Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 518 нт.; E. Mogk, H. Paul's Grundriss 389; Č. Zíbrt, Seznam pověr a zvyklostí pohanských. Praha 1891, 91 нт.; Н. Сумцовъ, Культурныя переживанiя 127 нт.; Ат. Илиевъ, СбНУН. VII, 398.

естествена асоциация у маситѣ съ афективна и предметна мисъль — къмъ една широка обредна практика, която включва всички първостепенни интереси на безпомощното човѣчество, достигайки до прогноза и мантика: борба съ природнитѣ стихии, заплашили домъ, нива и стадо, отгонване болеститѣ по добитъкъ и хора, увеждане плодородие, очистване мѣстото отъ всички зловредни духове и магии, каляване за здраве, осигуряване или предсказване за жетва и женитба, и т. н. Безъ да има на лице преднамѣрена символика или рационална митология, дохажда се до най-прости култово-магически установения, способни да мирятъ народа съ всички несгоди на условията, както и да му откриватъ щастливи изгледи въ неизвестното бждаще.

Вилхелмъ Манхардъ, който пръвъ изучи относнитѣ тукъ обичаи и вѣрвания на европейскитѣ народи, бѣ намѣрилъ въ своитѣ знаменити „Горски и полски култове“ едно обяснение, което дълго време задоволяваше ученитѣ, за да бжде после значително ограничено, ако не и напуснато. Той бѣ, именно, на мнение, че периодическитѣ огньове представятъ първоначално една отъ формитѣ на слънчевата магия (Sonnenzauber), че огньтъ на Еньовдень изобразява свѣтлината и топлината на лѣтното слънце, че пламъцитѣ упражняватъ активно влияние върху ръста на посѣвитѣ, по силата на присжщата тѣмъ продуктивна енергия, чрезъ което пъкъ косвено се прогонждатъ и унищожаватъ демонитѣ на неплодородието, и че благотворното въздействие на слънчевитѣ лжчи се пренася символически върху добитъкъ и хора, по силата на успоредность между нисши и висши форми на живота. Огненитѣ забави, съ тѣхнитѣ танци и прескачания на пролѣть или презъ лѣто, сж магия за топлина (Wärmezauber), досжщъ тъй както кжпането, обливането съ вода и попръскването въ сродни обреди сж магия за дъждъ (Regenzauber) презъ тази или презъ следващата селска година.[1] Фрезеръ приемаше въ първото и второто издание на своя „Златенъ клонъ“ сжщо тъй това схващане за срѣдлѣтнитѣ огньове като симпатическа слънчова магия (sun-charms), но въ третото издание (и особено въ седмата часть, гдето се разглеждатъ по-специално

[1] W. Mannhard, Wald-und Feldkulte I, 521, 554, 566; II, 325.

тъкмо тѣзи обичаи) той се освобождава отъ авторитета на Манхарда, за да изтъкне предимно лустративното значение, подчертавано по-рано главно отъ Вестермарка.[1] Вестермаркъ — основавайки се прѣко на фактитѣ, както и на тълкуването, което имъ дава народътъ — отхвърляше каквото и да било отношение на пролѣтни и лѣтни огньове къмъ слънцето и виждаше въ тѣхъ една съобразна съ народната мисъль метода за приобщаване на посѣви, добитъкъ и хора къмъ очистителната енергия на земния, обикновения огънь.[2] Той корегираше така, безъ да подозира, вече по-рано изтъкнатото отъ културния историкъ Липерта гледище, че за основа на цѣлата еньовденска обредность служи вѣрата въ отгонващия злитѣ духове огънь. Премахнатъ ли се демоническитѣ влияния върху ниви и хора, отваря се врата на щастието: всичко, което стои въ свръзка съ огъня, получава така своето полезно назначение — толкова вжгленитѣ, разнасяни по сѣитби или скжтвани въ кжщи, колкото танцитѣ или прескачането.[3].

Двѣтѣ гледища — едното за соларно, другото за очистително значение на периодическитѣ огньове — не се изключвать, собствено, ни най-малко при интерпретацията на фактитѣ въ старитѣ религии или въ съвременния фолклоръ: касае се само да се опредѣли, въ кой случай кое е сжществено. Ако е несъмнено, че отъ край време слънце и огънь се примѣсватъ въ мирогледа на неукия човѣкъ като тъждествени потенции, вѣрно е сжщо, че въ едни случаи се има предъ видъ творческата мощь на слънцето, всичкото благотворно действие на неговитѣ лжчи — както приема и съврѣменната научна теория — а въ други случаи — разрушителната сила на огъня, свойството му да туря край на органически животъ и на зарази. Като оставяме да говоримъ на

[1] J. G. Frazer, The Golden Bough³, P. IV, 209; Balder the Beautiful I, стр. VII—VIII, 329 нт.

[2] E. Westermarck, The Origin and the Development of Moral Ideas. London 1906, I, 56—57; „Midsummer customs in Morocco"; Folk-Lore XVI (1905), 28 нт., 44—45; Ceremonies and Believs connected with Agriculture... Helsingfors 1913, 93—102.

[3] J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1882, 649.

друго мѣсто за възможнитѣ космическо-митически и поетически представи при нѣкои огнени обреди, гдето първоначално се касае за образа на слънцето, тукъ ще изтъкнемъ мѣродавната роля на втория кржгъ основни представи, имено на отрицателно-демоническитѣ. Въ повечето факти на еньовденската обредность явно се касае за опасния отначало и полезенъ отпосле — въ преносенъ смисълъ — огненъ елементъ: той поразява вещици. зли духове, заклинания, но той и освобождава отъ тѣхната власть, чрезъ което тепърва добива благодатна сила, става просто-напросто магически факторъ на успехъ и придава на всичко, дошло въ материаленъ дотикъ съ него, своята чистота и недосегаемость за злини. Както ордалията чрезъ огънь се явява доказъ за вжтрешна чистота и божествена милость, така и обредниятъ огънь води изкуствено къмъ тѣхъ, създавайки условията за предпазване отъ болести или за пророчески гадания. У древнитѣ гърци тоя преходъ отъ апотропейско значение на огъня въ магическитѣ обичаи къмъ катартика въ високия култъ може да се наблюдава добре,[1] и така ние имаме една дълга стълбица, която ни води отъ дезинфекция и демонология къмъ огнени танци и огнени обхождания въ мистериитѣ.

Отъ това становище за смисъла на срѣдлѣтнитѣ огньове ние можемъ прекрасно да разберемъ назначението на нестинарския огънь споредъ народното схващане. Този огънь — съ танцитѣ около него и всичко празднично на кладенето му — се явява синтеза на представитѣ за божие покровителство на отдѣлни лица, нестинаритѣ, и за магическо ощастливяване на цѣлото село, събрано тукъ въ повдигнато настроение. Очакватъ ли пророцитѣ, газили въ жаравата, дарба за прозрения, гадания и други чудеса, зрителитѣ край тѣхъ иматъ предъ очи общата полза отъ играта въ огъня и отъ самия огънь: погаряне на болеститѣ и докарване берекетъ. Нестинарскиятъ обичай, практикуванъ въ лѣтнитѣ месеци, може да бжде вреденъ — откъмъ една своя страна — между близкитѣ по вжтрешенъ характеръ и по дата празднични огньове на Европа, както тѣ целятъ къмъ магическо очищение и магическо увеличение на приплодъ и здраве.

---

[1] O. Grappe, Griechische Mythologie II, 892.

III

Газене жарава у древнитѣ народи

Но нестинарскиятъ обичай знае не само вечерни огньове и танци около тѣхъ, а и скачане въ тѣхъ при особена тържественость. Това екстатично скачане би могло, наистина, да бжде схванато като единъ по-нататъшенъ етапъ отъ прескачането презъ пламъцитѣ, толкова повече, че има примѣри при срѣдлѣтнитѣ огньове (както е случай въ Унгария), гдето младитѣ се осмеляватъ да газятъ съ голи крака въ жаравата, докато я изтъпчатъ — и това ставало за здраве на отдѣлнитѣ лица или за щастие на цѣлия народъ, събранъ наоколо. Теоритически възможностьта за превръщане на единия видъ танецъ, съвсемъ безопасенъ и изразъ на здрава афектация, въ другия видъ, по-опасенъ и свидетелство за мистическо въодушевение, не е изключена, особено щомъ имаме предъ очи аналогията у първобитни племена, гдето култовиятъ нощенъ танецъ въ началото на пролѣтьта и на посѣвитѣ води незабелязано отъ игра около блѣсналата жарава къмъ лудо скачане прѣко нея, въ най-силно религиозно-екстатично възбуждение.[1] Но ясно е, че нашитѣ нестинарски игри не образуватъ брънка отъ подобна еволюция, щомъ тѣхна предпоставка и последица сж редица вѣрски идеи, които не стоятъ въ свръзка сѫ еньовденската обредность. Цѣлото устройство на игритѣ е такова, че тѣ излизатъ изъ тѣснитѣ рамки на мѣстния народенъ обичай, за да покажатъ култови особености, които дирятъ другаде своитѣ поразителни успоредици, ако не и своя скритъ коренъ. Ние сме принудени, за да разкриемъ истинската природа на обичая, да се обърнемъ къмъ явления, гдето специфичното сходство изпжква по-ярко, макаръ то да не е обусловено всѣкога отъ исторически допустими въздействия и да почива неведнажъ на общата религиозна еволюция. Както хубаво бележи Узенеръ, подобни обичаи въ европейския фолклоръ, запазили чудна архаичность, биха останали дотогава неразбрани документи, докато не успѣемъ да ги възвърнемъ къмъ тѣхната първоначална връзка: „нѣкой подобенъ фактъ, често отъ съвсемъ другъ видъ и на твърде отдалечено мѣсто, ще даде

---

[1] Срв. W. Wundt, Völkerpsychologie. Leipzig 1905, II Bd. I Th., 403.

онова, което липсува за възстановяване на връзката".[1] Методологически важно е, разбира се, да не изтръгваме на сила обяснението, а да чакаме търпеливо решението на гатанката чрезъ всичко родствено, и после — да не взимаме никога това родство за доказано тъждество, освенъ когато самитѣ нѣща ни го налагатъ убедително. Сравнителната митология и сравнителната етнография сѫ страдали твърде много отъ прибързани заключения възъ основа на недостатъченъ материалъ, за да не си позволяваме генетически сближения тамъ, гдето собствено има само психологически прилики, при съотвѣтнитѣ сѫществени отлики.

Ние имаме аналогични факти въ стара Европа и въ днешна Азия — у културни народи — както и сходни практики у нѣкои малокултурни племена по разни части на свѣта, които заслужаватъ сѫщо внимание. Отъ многото относни тукъ успоредици ще изтъкнемъ само онова, което представя особено голѣмъ интересъ — поради възможностьта да ни уясни то религиозно-психологическото потекло или историята на единъ обредъ, който не издава вече яки връзки съ най-близката си битова обстановка и стои сѣкашъ изолирано въ националната срѣда.

Танецътъ или газенето въ огънь, тъй чужди на днешнитѣ европейски народи, сѫ били добре известни на класическата старина, както показватъ нѣкои сигурни свидетелства. Пръвъ Прелеръ, а следъ него и Манхардъ[2] обърнаха внимание на известия у древнитѣ автори за чудни обичаи у съвременницитѣ, способни да освѣтлятъ днешнитѣ преживѣлици отъ подобно естество. Така, Плиний (Hist. Nat. VII, 2) казва: „Недалечъ отъ Римъ, въ областьта на фалискитѣ, има малко на брой фамилии, наречени Хирпи. При годишното жертвоприношение въ честь на Аполона, въ подножието на планината Соракте[3], тѣ минуватъ презъ разгорѣла жарава безъ да

[1] H. Usener, Ueber vergleichende Sitten-und Rechtsgeschichte. Leipzig 1902, 33.

[2] L. Preller, Römische Mythologie³. Berlin 1881, I, 268 нт.; W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II, 330 нт. Срв A. Lang, Modern Mythology 148 нт., J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 14 нт.; и K. de Jong, Das antike Mysterienwesen. Leiden 1909, 271 нт.

[3] Соракте е днешната Monte di Silvestre.

се изгорятъ. За това по едно решение на сената, тѣ сж освободени на вѣчни времена отъ военна служба и други тегоби". Вергили, въ своята Енеида (XI, 784), знае сжщо за това светилище на Аполона, гдето жрецитѣ газѣли ненараними презъ вжгленктѣ; а Варо, по свидетелството на Сервия (старъ коментаторъ на Вергилия, срв. Servius ad Verg. Aen. XI, 787), твърди, че „Хирпитѣ, когато да газятъ въ огъня, мажали ходилата на нозетѣ си съ нѣкаква мась (medicamentum), за да не се изгарятъ". Страбонъ (Geogr. V) повтаря тѣзи съобщения като ги допълня така: „Подъ планината Соракте лежи градъ Ферония, нареченъ тъй по името на почитаната отъ населението богиня, въ храмовия лесъ на която се извършва едно чудно тържество. Именно, обханатитѣ отъ богинята минаватъ боси и невредими по вжглища и жарь, и както поради годишния праздникъ, така и поради реченото зрелище тукъ се събира много народъ". Сервий (ц. с. XI, 785) съобщава и една народна легенда за потекло, спор. която нѣкога, тъкмо кога се жертвувало на бога при оная планина, явили се вълци и отвлѣкли жертвеното месо отъ олтаря; овчаритѣ, които преследвали вълцитѣ, минали презъ нѣкаква пещера съ отровни изпарения и се заразили съ чума, отъ която се освободили, следъ като божествениятъ оракулъ имъ поржчалъ да заживѣятъ като вълци. Отъ тогава тѣхниятъ родъ се нарекълъ Hirpi Sorani, т. е. вълци на бога въ Соракте.

Както обясни Прелеръ, въ подножието на планината Соракте е имало светилище на богъ Soranus, единъ слънчовъ богъ (тъждественъ съ гръцкия Аполонъ), поклонницитѣ на когото сж искали да спечелятъ милостьта му за околното население, като сж газили жаравата въ мистическо вдъхновение. Това ходене презъ огъня съ цель да настжпи плодородие Прелеръ сближава съ германски и келтски обичаи, гдето сжщо се касае за очищение, здраве и изобилие по хранитѣ, именно съ огньоветѣ по Великдень и Еньовдень (Oster-und Johannisfeuer) въ Нѣмско и съ огъня въ честь на богъ Belenus у шотландцитѣ, прескачанъ три пжти съ рискъ за изгаряне. Манхардъ сподѣля това гледище, допълняйки обяснението така, че „вълцитѣ" (Hirpi) въ стария римски обичай сж по всичко сродни съ съвременнитѣ Kornwolf, Graswolf, Loup de champ, Loup vert

и т. н. въ обичаитѣ по време на жетва, и че тѣзи вълци, като персонификация на житния духъ, се прекарватъ презъ огънь, resp. изгарятъ се, съ цель да се засили плодородието и възроди изгорениятъ духъ на сѣитбитѣ за презъ следната година. Древниятъ обичай се явява равносиленъ по значение съ днешната слънчова магия презъ лѣтото, а играта на жрецитѣ въ огъня съ прекарването на вегетационния демонъ презъ жарава.[1] Така и Фрезеръ, приемайки че Аполонъ Соранусъ ще е билъ слънчовъ богъ и усвоявайки оня възгледъ за лѣтния огънь като слънчова магия, иде да подкрепи хипотезата за играта на жрецитѣ въ огъня като магическа церемония, назначена да достави нуждната свѣтлина и топлина за земята чрезъ наподобяване минаването на слънцето презъ небето.[2]

Трудно е да се каже съ чиста съвѣсть нѣщо категорично относно произхода и значението на този тъменъ култъ въ древна Италия — изтъкнатитѣ гледища сж само малко или много правдоподобни конектури —, но ясно и доказано е само това, че газенето въ разгорена жарь съ обредни цели и вѣрата въ ненаранимость на осѣненитѣ съ божия милость, а може-би и на попадналитѣ въ религиозна екстаза жреци, сж били добре познати на класическия свѣтъ. А това стига, за да се убедимъ въ древното потекло на запазенитѣ днесъ огнени мистерии, цельта на които може да се преполага че е ту мантика, ту очищение за изобилие и здраве.

Въ Кастабала, южна Кападокия, е била почитана една азиатска богиня, наричана отъ гърцитѣ Перасия-Артемида. Страбонъ (Geogr. XIV, 2, 7) свидетелствува, че при смѣсения тоя семитско-гръцки култъ имало ентусиазмирани пророци, а храмътъ на богинята билъ обслужванъ отъ жрици, които могли да ходятъ безнаказано въ огъня. „Въ Кастабала, пише той, се намира светилището на Артемида Перасия, гдето, както казватъ, жрицитѣ ходѣли въ разгорѣли вжглени съ голи нозе безъ да се наран准ватъ". Споредъ Фрезера[3], тукъ имаме, може би, нѣщо подобно на обичая, познатъ въ Картагенъ и другаде, да се изгаря веднажъ въ годината in effigie боги-

[1] W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II, 325 нг., 333.

[2] J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 15.

[3] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris[3] 89, 134 нт.

нята, или царьтъ, неинъ застжпникъ; при това, намѣсто да се принася наистина човѣшка жертва, както изисква стариятъ законъ, самиятъ владетель или жрици вмѣсто него влизатъ въ огъня и излизатъ пакъ, превръщайки така жертвоприношението въ единъ чисто символически актъ. Но възможно е сжщо да нѣмаме тукъ никакво смекчение на първоначалния жестокъ обичай, който въ Картагенъ е ималъ друго оправдание, и да стоимъ предъ едно огнено изпитание като това на нестинаритѣ, гдето по вѣрването на народа се касае за доказъ на покровителство отъ страна на високия духъ. Газенето въ жарава е било нуждно за жрицитѣ като средство за повисено самочувствие, изъ което тѣ ще гадаятъ, предсказватъ и изпросватъ съветъ за успехъ и за друго. Сирийскиятъ философъ платоникъ Ямблихъ, съвременикъ на Константина Велики, като говори веднажъ за анестезията на боговдъхновенитѣ, обяснява я съ тѣхния свръхземенъ животъ. „Мнозина (екстатици) не се горятъ въ огъня, тъй като огъньтъ не ги лови, поради божественото вдъхновение; мнозина отъ тѣхъ, макаръ и да се изгарятъ, не чувствуватъ това, понеже презъ това време не водятъ животъ тѣлесенъ. Тѣ се пробождатъ съ шишъ, и не усещатъ нищо. Тѣ си нанасятъ по гърба удари съ ножове, наранятъ ржцетѣ си съ ками, и не съзнаватъ какво вършатъ, понеже постжпкитѣ имъ не сж на обикновени хора. Непристжпното става пристжпно за изпълненитѣ отъ духа, и тѣ се хвърлятъ въ огъня, минуватъ презъ него, прекосватъ реки, подобно на жрицата въ Кастабала. Тѣзи нѣща доказватъ, че подъ влияние на вдъхновението хората сж извънъ себе си, че тѣхнитѣ чувства, тѣхнитѣ желания, тѣхниятъ животъ не сж нито на човѣкъ нито на животно, и че тѣ водятъ едно друго, божествено сжществуване.“ [1].

Факти отъ тоя родъ ще сж били доста обикновени въ гръцката религиозно-магическа практика отъ късно време, ако вѣрваме напр. на византиеца Михаилъ Пселъ, тъй добре осведоменъ по нея. Въ съчинението си „Какво мислятъ „византийцитѣ за демонитѣ“ той разказва, какъ магьосницитѣ, за да привлѣкатъ елементарнитѣ духове „запалватъ много огньове въ единъ кржгъ и скачатъ презъ пламъцитѣ... Защото гърцитѣ твърдятъ, че когато въздухътъ надъ главитѣ

[1] Jamblichus, De mysteriis III, 4.

ни потъмнѣе и се сгъсти, слезлитѣ демонически сили се откриватъ на призовалия ги, а кръгътъ пъкъ има способность да докарва побѣсняване“ [1]. Скачането води къмъ екстаза, изъ която се гадае и правятъ разни чудеса; убеждението на медиума и на публичната, е, че тукъ има овладяване отъ високи духове и дарба за свръхлично битие.

Подновяване на огъня въ Китай

По-ясни и значително по-пълни сж сведенията ни за екстатично газене въ праздниченъ огънь отъ източна Азия въ наши дни. Тѣ хвърлятъ известна свѣтлина върху древнитѣ церемонии, случайно загатнати отъ нѣкои писатели, допълнятъ сѣкашъ представата ни за премълчанитѣ подробности въ култа на класическитѣ народи, и въ сжщото време отвеждатъ ни — съ цѣлия си строй и всичкия си живъ религиозенъ смисълъ — прѣко къмъ нашитѣ нестинарски обичаи, замрѣли вече всрѣдъ една чужда обстановка.

Споредъ изследванията на познатия синологъ Густавъ Шлегелъ,[2] праздникътъ „подновяване на огъня“ е билъ познатъ въ Китай още въ трето хилядолѣтие преди Христа. Той ставалъ тогава на 21 мартъ, на пролѣтното равноденствие, когато съзвездието Синъ [3] стане видимо на хоризонта и заедно съ това настжпи сезонътъ на топлина и оживена растителность. Съ течение на времето съзвездието Синъ почва да се явява въ края на априлъ, затова огньоветѣ се палятъ едва на лѣтното слънцестоене, когато Синъ, следъ залѣзване на слънцето, кулминара на меридиана. Но по-късно китайцитѣ се връщатъ къмъ предишното естествено дѣлене на годината, и кладенето огъчь се отмѣства на първоначалната си дата, т. е. на срѣдпролѣть, 105-иятъ день следъ зимното слънцестоене, който се пада въ сжщность на 5 или 6 априлъ. Новиятъ огънь се палѣлъ зарань, съ помощьта на стъкло или металическо огледало, което събирало слънчевитѣ лжчи и въ което се поставялъ сухъ мъхъ, способенъ да пламне при едно подухване.

---

[1] Срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 166, 274.

[2] Gustave Schlegel, Uranographie chinoise. La Haye 1875. Première Partie, 139 нт.

[3] Това съзвездие Sin отговаря на звездата Antares и на звездитѣ σ и τ отъ Scorpion.

Праздничното палене на новъ огънь — и то нѣкога въ честь на пролѣтната топлина и на оживената растителность — се е опазило въ Китай до день-днешенъ, макаръ по нѣкжде и отмѣстено посрѣдъ лѣто.[1] Въ южнитѣ провинции на тази страна, както и между китайцитѣ на о-въ Ява, то се урежда главно отъ работницитѣ. Въ течение на 7 дни преди праздника тѣзи хора се въздържатъ отъ жени и въ течение на 3 дни тѣ постятъ. Въ надвечерието на праздника предъ храма на „Великия богъ, покровитель на живота" се натрупва огромна купа дървени вжглища, която по нѣкога има 20 крачки диаметъръ, и зараньта, при изгревъ-слънце, тя бива подпалена, като се поддържа постояно съ нови вжглища. Отъ храма се изваждатъ и поставятъ предъ зрителитѣ статуитѣ-идоли. Боси момчета и магьосници, разголени отъ кръста нагоре, се нареждатъ отъ дветѣ страни на огъня. Тѣ почватъ да пѣятъ заклинания и молитви (ритмиката на които не може да се предаде съ европейската нотна система) и да дрънкатъ съ халкитѣ си, но гласътъ имъ бива скоро заглушенъ отъ ужасния шумъ на тжпани, гонги и пушечна стрелба, който трѣбва да възбуди религиозния бѣсъ и да придаде смѣлость на участницитѣ въ праздника да нагазятъ разгорѣлата жарава. Посрѣдъ тази страшна врѣва единъ жрецъ таоистъ, облѣченъ церемониално, обхожда огъня и хвърля вжтре нѣкаква смѣсь отъ соль и оризъ, за да закълне пламъцитѣ и изпроси обилна година. Двама магьосници, съ заголена горна часть на тѣлото и разпустнати коси, заставатъ единъ срещу други отъ дветѣ страни на огъня, пѣятъ заклинания и, махайки съ саби въ въздуха, биятъ огъня съ рогожени плетеници или съ вжжа, които представятъ змии. Следъ нѣкое време тѣ смѣняватъ мѣстата си, като минуватъ боси презъ жаравата. Тѣ биватъ последвани отъ двамина други селяни, които повтарятъ сжщата церемония, и продължаватъ да прекрачватъ насамъ и нататъкъ жаравата, докато я малко уравнятъ.

Презъ това време въ храма се натъкмява процесията: около 20 селяни — всички боси и всички постили въ храма

---

[1] Срв. G. Schlegel, ц. с. 131 нт. и сжщиятъ, „La fête de fouler le feu, célébre en Chine et par les chinois à Java", Internationales Archiv für Ethnographie, Bd. IX (1896), 193-195.

7 дни, като се учатъ тамъ на пѣснитѣ и на ритмичнитѣ движения, които ще правятъ — взиматъ на рамене една покрита носилка отъ червено дърво и съ позлатени украшения, на която е поставена статуята на бога, предъ чийто храмъ става празднуването. Задъ покрива на носилката, и изправенъ на нея, стои единъ магьосникъ, който е прекаралъ презъ двѣтѣ мишци на ръцетѣ си по единъ ножъ и който държи въ всѣка ръка по една голѣма сабя, съ която нанася силни удари по гърба си. Нѣколко селяни, които вървятъ следъ носилката, гледатъ да отклонятъ тѣзи удари отъ гърба съ помощьта на бамбукови тояги. Цѣлата процесия тогава, съ вой и пресипнали викове, се спуща въ огъня и при заглушителната оная музика прекосва жаравата отъ единия до другия край. После тя се повръща пакъ презъ жаравата, минува и трети пжть, сега вече последвана отъ други селячи, които носятъ разни черковни прибори, и отъ много зрители, наелектризирани отъ това бѣсно шествие. Между друго, двамина селяни носятъ знаменития столь на магьосницитѣ, седалището на който е направено отъ остриета на мечове. На този столъ сѣда, като на кадифена възглавница, единъ магьосникъ-таоистъ, и остриетата се забождатъ така въ бутоветѣ му, че тече изобилна кръвь. Вѣрващитѣ мислятъ, че въ делириумъ магьосникътъ е безчувственъ за болкитѣ.

Изгаряне отъ това ходене въ огъня ставало твърде рѣдко. „Селянитѣ, казва Шлегелъ, навикнали да ходятъ всѣкога боси, иматъ толкова твърди ходила, че кожата се е превърнала въ нѣщо роговидно; затова могатъ да ходятъ безнаказано въ разгорѣлитѣ вжглища, стига да стжпватъ право. Но случва се понѣкога, да се олюлѣятъ и жарьта да досегне краката отъ страни или глезенитѣ имъ, и тогава азъ виждахъ, какъ тѣ правѣха грозни гримаси и излизаха отъ огъня, за голѣмъ смѣхъ на зрителитѣ“.

Завършена церемонията, процесията тръгва да обикаля селото, при което жрецитѣ даватъ въ всѣка кжща по единъ желтъ листъ, изписанъ съ магически формули, който се залѣпва надъ входа въ кжщи. После селянитѣ събиратъ всички угаснали вжглени и ги смѣсватъ въ кърмата на добитъка си, предполагайки, че това ще докара угойването му. Китайското правителство смѣта участницитѣ въ тѣзи годишни обичаи за

мошеници, злоупотрѣбили съ лековѣрието на народа, затова на другия день въ сѫдилището се виждатъ мнозина отъ тѣхъ. легнали по коремъ и налагани по задницата съ тояга. Но това не имъ пречи да правятъ до година сѫщата екзалтирана игра. [1]

Шлегелъ прилага къмъ описанието си една картина — скица, приготвена отъ самия него въ 1870 г., когато той наблюдавалъ играта въ градъ Емуи. [2] Ние я възпроизвеждаме тукъ, като приложение, за да има читательтъ нагледна представа за екзотичния обичай, тъй близъкъ по общъ характеръ до нашия нестинарски танецъ въ огъня.

Описание на този обичай въ Емуи дава, по собствени наблюдения отъ 1876 и следнитѣ години, и J. J. M. de Groot, сега професоръ въ Беркинския университетъ. [3] Ето нѣкои интересни данни и отъ това описание.

Въ честь на бога Po-Sing-Taï Tè (т. е. „Великиятъ богъ, покровитель на живота“, resp. „на производителностьта“), подъ който се мисли слънцето, всѣка година въ края на пролѣтьта, когато всичко е цъфнало, се палятъ огньове, прѣзъ които минаватъ хора, за да бѫдатъ очистени чрезъ пламъцитѣ на божеството, на които жаравата е символъ. Огньоветѣ се кладятъ предъ храма на бога, на 12 число отъ третия китайски месецъ. Отъ зараньта въ храма се събиратъ жреци, магьосници и босоноги момчета. Докато едни отъ тѣхъ сѫ заети да поддържатъ огъня съ дървени вѫглища, другитѣ поставятъ

---

[1] Шлегелъ прибавя: „Този праздникъ на огъня се прави и днесъ по сѫщия начинъ отъ жителитѣ на едно село край границитѣ на България въ честь на св. Елена, когато въ Финландия, Швеция и Норвегия жителитѣ се задоволяватъ да танцуватъ о к о л о огъня и не го минаватъ вече. Нека се надяваме, сѫщото ще стане нѣкога и въ Китай.“ — Сведенията тукъ за българскитѣ нестинари сѫ очевидно заети отъ А. Лангъ; а бележката за обичая въ северна Европа почива на една теория за еволюцията на огненитѣ игри, която не може да се поддържа вече: защото по-скоро газенето въ огъня е резултатъ отъ танеца наоколо, нежели обратното.

[2] Градътъ е едно отъ голѣмитѣ отворени пристанища на Китай и е разположенъ на брѣга срещу о-въ Формоза.

[3] J. J. de Groot, „Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy)“ A n n a l e s de M u s é e G u i m e t. Paris 1886, tome XI, 275 нт.

въ паланкини (столове - носилки) идолитѣ на храма и ги изнасятъ навънъ. Между това, на площада се е събралъ много народъ. Ония момчета и магьосници (последнитѣ голи отъ кръста нагоре) се нареждатъ отъ дветѣ страни и пѣятъ молитви, дрънчейки съ халкитѣ си. Но скоро гласътъ имъ се загубва въ шума на тжпани, свирки и гонги, който трѣбва да разпали религиозния бѣсъ на тълпата. Жрецътъ-таоистъ хвърля соль и оризъ въ огъня, за да го очисти и отстрани лошитѣ духове.[1] Тогава магьосницитѣ си нанасятъ удари съ ножове по бузитѣ и ржцетѣ, кръвь руква по тѣлото имъ, коситѣ имъ се разчорлятъ, и тѣ се хвърлятъ въ огъня. Гонгитѣ усилватъ шума си, и ето че свещеници и боси момчета нагазватъ жаравата по примѣра на магьосницитѣ. Въ това време единъ жрецъ бие съ все сила земята около огъня съ една рогожа плетеница, произнасяйки магически формули, за да прогони злитѣ духове, които биха причинили обгоряване. Тогава се вfocusематъ на рамене носилкитѣ съ идолитѣ и, образувайки едно хоро, магьосницитѣ преминуватъ много пжти огъня. Това се казва táh-hé, „ходене въ огъня“. Свърши ли се то, зрителитѣ събиратъ пепель отъ жаравата за огнищата си.

Китайско-български успоредици

Подобенъ обичай става и въ началото на пролѣтьта, на 15 число отъ първия китайски месецъ. Той се нарича tiaò-hé-poûn, „скачане презъ огъня“. Въ надвечерието групи хора ходятъ отъ кжща на кжща да искатъ гориво, и всѣки дава каквото има — непотрѣбна покжщнина, стари кошници, и друго, което може да прави огънь. Събраното гориво се натрупва на по-широко отворено мѣсто, най-често предъ храма, за да се запали на другия день следъ заникъ-слънце. Хората, що събиратъ, носятъ едно изображение на тигъръ, за да плашатъ лошитѣ духове, които биха имъ се изпречили (—тигърътъ минува за плашило противъ демони и призраци, затова се носи предъ разни обредни процесии или се поставя като статуя предъ храма). Вечерьта на 15 число, щомъ пъл-

[1] Че това се прави за лустрация, личи отъ факта, гдето сжщото се върши и следъ погребение, кога хората се връщатъ въ кжщи. И тукъ се хвърлятъ въ огъня сжщитѣ ингредиенци.

ната луна излезе на небето, гръмватъ кимвали и гонги и се подпаля огъньтъ.

Навалица, глъчка, полуголи и боси хора, викове, танци при блѣсъка на огъня — фантастичната сцена мжчно може да се опише. Щомъ горивото се срути и стане жарава, единъ жрецъ-таоистъ съ боси крака, понѣкога голъ до пояса, взима образа на тигъръ и скача така презъ пламъцитѣ. Народътъ удвоява крѣсъцитѣ, ония що биятъ гонгове започватъ да удрятъ като бѣсни, обща полуда обхваща тълпата; и всѣки, който успѣе да сграбчи нѣкой идолъ отъ храма, тича съ него презъ огъня — веднажъ, дважъ, трижъ и повече пжти, безъ да мисли за изгаряне. По-трезвенитѣ иматъ грижа да намокрятъ лице, ржце, крака, но често тѣ се подхлъзватъ и падатъ въ огъня, възбуждайки смѣхъ наоколо. Огнеиграчитѣ влизатъ, излизатъ, после пакъ влизатъ, и скачатъ въ жаравата докато почне да имъ пари и да се опомнятъ. Това може да трае часове. Най-сетне възбуждението на тълпата се изчерпва, заедно съ горивото, и хората се пръсватъ.

Свършено това, отъ всички страни тичатъ жени, да събиратъ съ маши и въ гърнета пепель. Поставена на огнището, тази пепель прави домашнитѣ животни да растятъ и да се гоятъ. „Това суевѣрие, казва Groot, има своята логика. То иде отъ тамъ, че огньоветѣ, палени въ честь на пролѣтьта, сж символъ на топлината на слънцето, което прави да живѣе и да расте всичко... Така се обяснява, защо огньоветѣ се кладятъ предимно предъ храмоветѣ на Великия богъ покровитель на производителностьта, чиято сила и естествено действие сж най-видими следъ свършване на зимата, когато всичко оживява и се явяватъ нови растения и нови животни“.

Досежно ония магьосници, трѣбва да забележимъ, че тѣ се смѣтатъ вдъхновени отъ високитѣ сили и дори положително божествени. Ако тѣ се излагатъ на мжчения и изпитания, то е, за да покажатъ могжществото на бога, който е въ тѣхъ и който ги прави способни да понасятъ страданията. Тѣ се мушкатъ по бузи и мишци съ ножове, биятъ се по гърба съ саби или съ тояги, по които има набити гвоздеи, и си нанасятъ тежки рани, макаръ боситѣ момчета да ги предпазватъ съ черни знамена. Повечето отъ тѣхъ сж плащани отъ храмоветѣ — таксата е половинъ доларъ за всѣка рана-

отъ ножъ, другитѣ рани се плащатъ съразмѣрно. Народътъ вѣрва, че богътъ, що е влѣзълъ въ тѣхъ, ги изцѣрява съ чудесна бързина. Въ известни случаи тѣзи магьосници играятъ роля на ясновидци — особено при болести. И при болнитѣ тѣ вършатъ сжщото, както и при огньоветѣ — удрятъ се, мушкатъ се и мърморятъ заклинания противъ болеститѣ. Смѣтани за въплощение на боговетѣ, тѣ задоволяватъ жаждата на тълпата да види съ очи високитѣ духове и да поиска съветитѣ имъ всѣкога, когато човѣшката мждрость се окаже безсилна. Но главната имъ задача — при огнената и кървава церемония — е, да очистятъ селището и улицитѣ отъ зловреднитѣ демони, тъй страшни въ очитѣ на китаеца. Китайцитѣ се мислятъ обсадени отъ множество невидими духове, враждебно настроени къмъ човѣка и виновници за всички болести, нещастия и напасти; и тъкмо срещу тѣхъ, които не могатъ да понесатъ действията на магьосницитѣ, вдъхновени отъ божеството, сж насочени ония публични игри.

Какъ тѣзи магосници добиватъ и практикуватъ своитѣ чудни способности — чрезъ предварителенъ постъ, конвулсивни припадъци и прихващания отъ духове — и какъ тѣхнитѣ посестрими, женитѣ-гледачки, извикватъ (чрезъ подобни прихващания, кадене съ тамянъ и пр.) духоветѣ на умрѣлитѣ, за да узнаятъ състоянието имъ и да съобщатъ нуждитѣ имъ на тѣхнитѣ близки, които се допитватъ съ страхопочитание, за това ще говоримъ по-нататъкъ, въ свързка съ шаманистическитѣ въззрения и обреди. Тукъ би трѣбвало да подчертаемъ голѣмата общность между китайския пролѣтенъ огънь и нашия нестинарски обичай, тъй поразителна въ цели, изпълнители и начинъ на празднуване. Еднакво сж тукъ и тамъ — въ принципа си, не въ локалната си багра: 1. скачането въ жарава предъ храма; 2. вѣрата, че богътъ (светецътъ), чиято икона (статуя) се държи въ ржце, вдъхновява и покровителствува играча; 3. увеждането на масовата хипноза и на личната екстаза чрезъ пѣсни, музика и т. н.; 4. подготовката чрезъ постъ; 6. ролята на мжже и на жени, вторитѣ главно гледачки, които извикватъ духоветѣ на умрѣлитѣ; 7. магическитѣ лѣкувания; 8. самоизтезанията чрезъ нанасяне побой; 9. вѣрата, че огъньтъ чисти отъ болести и докарва благодать до стоката; и др. Всички тѣзи сходства, при такава дистан-

ция на странитѣ, културитѣ и раситѣ, не доказватъ сами нищо въ полза на общо огнище и заемане, но все пакъ биятъ странно въ очи, като документъ на значителна религиозно-магическа успоредица. Китайскиятъ обичай, засвидетелствуванъ отъ дълбока старина, е яко срастнатъ съ живата вѣра и традиционната митология, издавайки нѣщо почвено, автохтонно, когато българскитѣ нестинари сж рѣдка преживѣлица, изгубила връзкитѣ си съ своя коренъ и останала чужда за множеството въ тоя край. Ако е необходимо да ги довеждаме все пакъ въ нѣкаква взаимна зависимость, бихме указали първо на вѣроятностьта, че нашитѣ нестинари сж пренесени въ Тракия отъ Изтокъ, нѣйдѣ отъ Мала-Азия, и второ на несъмнения континюитетъ между шаманистическата обредность въ срѣдна Азия и китайската популярна религия. Вземемъ ли още предъ видъ допусканата отъ нѣкои учени миграция на китайската народность отъ западъ къмъ изтокъ,[1] нѣма нищо прекалено въ опититѣ, които би сближили и каузално-генетически двата тъй отдалечени обреда. Неправдоподобното при чисто външна съпоставка добива видъ на историческо обя-

[1] Richthofen бѣ дошелъ до заключение още въ 1871 г. (срв. China I, 424 нт.), че китайската култура, въ своитѣ наченки, възлиза къмъ контакта съ арийцитѣ въ централна Азия.—Villenoisy мисли въ по-ново врѣме: „Leur berceau (на китайцитѣ) aurait donc pu être près de la Caspienne sur les derniers contreforts de la chaine qui sépare la Perse du Turkestan, au point peut-être ou nos plus lointains ancêtres se sont séparés en rayonnant vers l'Europe, l'Iran, l'Afganistan et l'Inde“. . . F de Villenoisy, „Ethnographie de la Chine septentrionale et son influence sur l'Europe“, Mélanges Ch. de Harlez. Leyde 1896, p. 358. — Безъ да възлизаме толкова далечъ въ една несигурна история на преселенията (Villenoisy допуска дори, стр. 359, — като не се бои отъ парадоксалность, — че може-би арийци сж основатели на китайската култура!), вѣрно е, че обреди и религиозни идеи, особено въ Азия, мигриратъ лесно и че както Индия дава будизма си на Китай, така, обратно, Китай е могълъ да даде нѣщо отъ своитѣ мистически церемонии на татари и други племена, ако не ги е получилъ, като тѣхъ отъ перситѣ.

Ако е вѣрно, че Мани, основательтъ на манихейството, ходи въ Индия и донася отъ тамъ нѣкои будийски идеи — вж. по нататъкъ — и ако е несъмнено, че манихейството, основано въ предѣлитѣ на Вавилония, прониква далеко на изтокъ, въ Китаи, и далеко на западъ, до Гибралтаръ, не е никакъ удивителна и една миграция на маздеистически или сродни обредни изпитания въ сжщитѣ посоки, така че китайски и нестинарски огнени игри да дължатъ сходството си на единъ общъ изворъ, отъ гдѣто черпятъ и шаманитѣ въ централна Азия. Върху въз-

снение при по-грижлива анкета върху потеклото. Не се ли поддържа напр. днесъ отъ най-сериозни археолози (З. Такачъ) теорията, че загадъчнитѣ знаци на камъни и керамика отъ старата българска столица Плиска (Абоба) намиратъ своя найблизъкъ паралелъ въ китайскитѣ орнаменти и писмена, при което посредници тукъ сж могли да бждатъ хунитѣ, оставили въ Пермъ, Унгария и другаде еднакви художествени документи, съ мотиви, заети отъ далечния Изтокъ, гдето е тѣхната родина? Но ние не настояваме ни най-малко на такава една хипотеза, при нестинаритѣ и китайскитѣ огнени игри, убедени, че само яко скопчената верига на фактитѣ, на сигурнитѣ показалци за влияния и заемки, би могла да направи правдоподобна всѣка мисъль за нѣкаква по-тѣсна зависимость между етнически и хронологически тъй различни явления, които издаватъ такова родство по сжщество. За сега — достатъчно е обяснението въ духа на антроположко-психологическата школа за спонтанно съвпадение.

Като сме при Китай, нека поменемъ още огнеиграненето на будийскитѣ жреци при нощния праздникъ Ta-tsyau, описанъ отъ мисионера Циглеръ.[1] На опредѣлено мѣсто се натрупватъ 700 или 2—3000 кжса дървени вжглища и се разгарятъ въ равенъ слой. Единъ будийски жрецъ — изпитанъ вече въ изкуството си, а не всѣки — взима между зжби единъ нажеженъ тиганъ, въ едната ржка ножъ, а въ другата нагорещенъ камъкъ, и тръгва презъ жаравата, последванъ отъ мжже и деца, безъ да се изгаря нѣкой. Само веднажъ жрецътъ залетѣлъ и падналъ, и тогава се изгорилъ, понеже неможалъ да стане тутакси на крака. За хитрина въ случая, споредъ както свидетелствуватъ мнозина покръстени будисти, и дума не могло да става.

можностьта за подобни географски пренасяния ни учатъ напр. якутитѣ. Тѣ отнасятъ своитѣ институции, обичаи и вѣрвания отъ старо врѣме — и особено шаманистическитѣ си възрения, за които говоримъ по-нататъкъ — далеко на северъ, когато напускатъ централна Азия въ началото на християнската ера. Срв. W. Sieroszewski, „Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", Revue de l'Hist. des Religions, t. XLVI (1902), 204.

[1] G. Ziegler, „Zauberei une Warhrsagekunst in China". Evang. Miss.-Mag. N. F. XLII (1898), 17 нт., цит. у K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 286.

Подобно ходене въ огъня — за очистване на всѣко зло и предпазване отъ напасти — става и въ Япония, като религиозенъ актъ, и то въ двора на нѣкой храмъ. Имаме описание отъ 1903 г. за такъвъ обредъ въ Токио, при което най-напредъ въ огъня минали облѣченитѣ въ бѣли дрехи жреци, после народътъ (нѣкои жени съ деца въ ржце). Въпрѣки голѣмата горещина никой нѣмалъ рани. Опиталъ се да мине и американскиятъ писатель Percival Lowell, но се изгорилъ толкова сериозно, щото трѣбвало да лежи три седмици въ легло. Наопаки единъ шотландски инженеръ миналъ безъ всѣка повреда.

И до сега такова ходене въ разгорѣла жарава, потапяне ржка въ врѣла вода и качване по стълба съ остри саби се практикува въ Япония — не като ордалия, а за да се повдигне благоговението и подтикне набожностьта на невежитѣ зрители.[1]

Огнени игри въ Индия

Все къмъ този нестинарски кржгъ на далечния Изтокъ спадатъ и нѣкои индийски обичаи отъ ново време. Практиката за кладене огньове и за танци около тѣхъ ни е разсвидетелствувана собствено още въ древно време. Въ деня Махаврата („Голѣмо обещание"), който се пада посрѣдъ лѣто и който въ нѣкои текстове се смѣта за начало на годината, жени съ сждове вода, сж обхождали три пжти налѣво и надѣсно накладения огънъ и сж изливали въ него водата, изгасяли го. Споредъ друго свидетелство, огъньтъ се е обхождалъ отъ осемь моми-робини съ водни сждове на глава: тѣ заобикаляли танцувайки, като тропвали съ дѣсна нога и като пѣяли радостно единъ обреденъ текстъ, въ който се говори за размножаване на говедата. Индологътъ Хилебрандъ е наклоненъ да сближава този древенъ обичай съ сроднитѣ европейски обичаи на 24 юний и да го възвежда, като празникъ на слънцето (или гръма?) къмъ праарийско врѣме, когато по такъвъ начинъ сх е изпросвало продородие.[2] Но и у неарийци подобни обичаи сж добре познати, посрѣдъ лѣто или

[1] J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 9—10.

[2] A. Hillebrandt, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien 334,339. Срв. L. v. Schröder, Arische Religion II, 244.

на друга нѣкоя дата. При това играта около огъня се превръща често въ минуване презъ огъня, както е у днешнитѣ индийци. Въ деня на лѣтния слънчовъ повратъ тия кладятъ огънь за газене, като се подготвятъ предварително дълго чрезъ постъ, въздържане отъ жени и спане въ течение на 17 дни на гола земя. Дошелъ деньтъ на праздника, огъньтъ се запаля, и свещеницитѣ, носейки идолитѣ и последвани отъ много народъ, обикалятъ тържествено около него, рецитирайки молитви. Тогава т. н. тапасви се хвърлятъ въ огъня: колкото тѣ сж по-благочестиви, толкова по-бавно тѣ газятъ жаравата. Нѣкои отъ тѣхъ носятъ на ржце или на гръбъ децата си презъ пламъцитѣ. Завършено това очищение, зрителитѣ завдигатъ пепельта отъ огъня, както и цвѣтята, съ които сж били окичени светцитѣ при газенето въ огъня, за да ги запазятъ въ кжщи, понеже тѣ отстранявали всички злини и вредни влияния.[1]

Отъ много мѣста на днешна Индия ние имаме съобщения за разни игри и танци около огъня или въ огъня, пра-

[1] Clavel, Histoire des Religions, livre I, ch. 11. — Нека прибавимъ тукъ и случаятъ, който преди 10 г. бѣше отбелязанъ въ европейския печатъ. „Една странна и покъртителна церемония е била изпълнена неотдавна въ околностьта на Мадрасъ, отъ една секта Сойврастасъ, въ присжтствието на хиляди индийци и англичани чиновници. Това е било едно религиозно тържество, наречено „шествието презъ огъня" . . . Въ деня на церемонията 40 сойврастаси, които въ продължение на цѣлъ месецъ сж се приготовлявали чрезъ постъ и молитва за това изпитание, влизатъ въ единъ трапъ, който билъ напълненъ съ каменни вжглища, които при изгревъ слънца, въ деня на церемонията, сж били запалени. Къмъ обѣдъ огъньтъ билъ толкова силенъ, че желѣзната мрежа, която заграждала трапа, за да попречи на други фанатици да не се хвърлятъ въ огъня, била станала бѣла. Въ тая минута 40-тѣ сойврастаси тръгнали къмъ нажежения трапъ полека, съ тържествени стжпки, облѣчени съ дълги ризи, пѣейки единъ религиозенъ химнъ, чийто рефренъ завършвалъ съ думитѣ „Говинда, Говинда!" Три пжти минували тѣ спокойно върху горещия трапъ, безъ да сж претърпѣли отъ това нѣкакви видими наранявания. Следъ това тѣ се залавятъ на хоро около едно грамадно хвърчило отъ книга, което издига къмъ синьото небе единъ ликъ на божеството. Споредъ вѣрването на индийцитѣ, тия 40 души сойврастаси ставали светии за цѣлото си сжществуване. Въ акта, съставенъ по случая, изрично се казва, че английскитѣ официални власти сж били очевидци на тая удивителна церемония". — Дневникъ, 11 юний 1913.

вени на пролѣть, по време на жетва или при другъ нѣкой случай, и то главно съ цель да се отстранятъ опасни болести и зарази отъ хората.[1]

У племето Досадхъ въ Бенгалия жрецитѣ ходятъ ноще, въ опредѣлени дни презъ годината, изъ единъ окопъ съ запалени дървени вжглища, вѣрвайки, че сж вдъхновени отъ племения богъ Раху, който се въплощава за известно време въ тѣхъ. Тѣ пѣятъ химни и раздаватъ цвѣтя, които лѣкуватъ неизцѣрими болести и правятъ безплоднитѣ жени да забременѣятъ. — Пжтешественикътъ Sonnerat ни описва подробно, въ края на XVIII. вѣкъ, картината на подобно газене въ огъня, правено на праздника въ честь на богиня Драупади.[2]

Но по-вечето такива сведения се отнасятъ до неарийскитѣ първобитни племена въ тая страна, дравидитѣ. Единъ мисионеръ разказва за тѣхъ, че по време на жетва брахманитѣ на т. н. Бадагасъ (племенно име), 3, 5 или 7 души на брой, скачатъ всѣки две години боси — но само нѣколко секунди — по нагорещени вжглища, увѣрявайки че, „богътъ, комуто служатъ, смегчава жегата и прави огъня невредимъ". Следъ това скачане, на другия день, се оре и сѣе за първи пжть презъ есенния сезонъ. У тамулитѣ въ французка Индия пъкъ се прави праздникътъ Nezupyson tirunâl, на който се подпалва голѣма клада: около нея се танцува, после тя се газѝ отъ възрастнитѣ, които носятъ децата си на ржце. Вжглени и пепель се прибиратъ накрай съ страхопочитание отъ тълпата. — Въ много мѣста на провинцията Мадрасъ такива огньове се кладятъ въ време на епидемия, или на бедствия, или пъкъ периодически въ честь на нѣкое божество.[3] Гдето обредътъ е периодически, той става обикновено презъ мартъ или юний, месецитѣ на пролѣтното равноденствие и на лѣтното слънцестоене. Единъ трапъ, около 20 ядра дългъ и

---

[1] J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 1 нт., A. Lang, Modern Mythology 170.

[2] P. Sonnerat, Voyage aux Indes. Paris 1782, I, 247 нт. Срв. L. v. Schröder, Arische Religion II, 224, заб., и J. G. Frazer, ц. с. II, 7.

[3] J. G. Frazer, ц. с. 5 нт. — У племето Sumo на Хондурасъ всѣки мжжъ е дълженъ преди оженване и преди coitus да танцува по разгорѣли вжглища и да издържа удари по плещитѣ. Магическото значение на обреда е явно. Срв. K. Th. Preuss, Globus 1895 г., 415.

15 см. дълбокъ, се напълва съ малки пржчки и клончета, които се подпалватъ. Като стане жарава, 5 или 6 поклонници ходятъ, скачатъ или тичатъ боси въ нея. Въ Акка, южна Индия, въ такъвъ огънъ трѣбва да ходи въ всѣка кжща по една жена — следъ като е миналъ жрецътъ. Ходенето е безопасно, и, както бележи единъ европейски наблюдатель, най-много нѣкое младо момиче, чиито пети сж по-чувствителни, може да намѣри на утрото нѣкоя пришка. Въ околностьта на Делхи арабскиятъ пжтешественикъ Ибнъ Батута (XIV. в.) видѣлъ нѣколцина факири, които танцували и се валяли въ огънь отъ дървени вжглища.

Извънъ културния кржгъ на източноазиатскитѣ народи обредното газене въ огънь е добре познато на островитянитѣ въ Велики Тихи океанъ, напр. на жителитѣ въ Фиджи, които расово стоятъ между меланезийцитѣ и полинезийцитѣ.[1] Тукъ, веднажъ въ годината, се пекатъ на разгорещени камъни коренитѣ на едно растение, които съдържатъ захарь, и по тоя случай членоветѣ на избрания родъ (кланъ) Tui Nkualita или Na Ivalankata „скачатъ въ огъня", както гласи мѣстниятъ изразъ. Разгорещенитѣ камъни, по които се ходи въ течение на половинъ минута, показватъ температура 282⁰ Фаренхайтъ (значи, много по-високо отъ точката на кипението, 212⁰). Въпрѣки това — никакви обгаряния, макаръ петитѣ на тѣзи хора да не били ни ний-малко твърди, както мислѣли скептицитѣ, а по-скоро меки и чувствителни. Следъ грижливо преглеждане на покровителствуванитѣ отъ боговетѣ членове на оня родъ, еднакво преди и подиръ огнената игра,[2] ученитѣ европейци могли съ спокойна съвесть да повторятъ думитѣ на Библията, въ познатата история за младежитѣ въ огнената пещь (Даниилъ III, 27): „Мирисъ на изгорено нѣмаше у тѣхъ". Мѣстнитѣ хора казватъ: „Тѣ могатъ да правятъ това, ние не можемъ". Процесията на 15-тѣ минувачи, окичени съ вѣнци, се управлявала отъ високо интелигентния Йонатанъ, който сжщо газѣлъ огъня. На въпроса, какъ е въ състояние да прави това,

[1] Срв. описанията на Dr T. M. Hocken и B. Thomson, у A. Lang, Modern Mythology 154 нт., Magic and Religion 278 нт., K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 287 нт.

[2] Преди играта нозетѣ не се мажали съ никакви предпазителни вещества.

Йонатанъ отговарялъ: „Азъ мога това, но не знамъ какъ става то“, и увѣрявалъ, че въ момента не изпитва ни жега ни друго нѣкое чувство. Другаритѣ му стжпяли на всѣки камъкъ и викали: Вуту, Вуту! — На о-въ Таити се върши сжщата церемония[1] и продукциитѣ на жреца Папа-Ита, който окиченъ съ цвѣтя ходи по нагорещенитѣ камъни, извикватъ истински ентусиазъмъ у зрителитѣ. Жрецътъ увѣрявалъ, че ходи безнаказано благодарение на магическитѣ си формули и на помощьта на островната богиня — и всѣки, които следвадъ съветитѣ му, могълъ сжщо да ходи като него.

IV

Екстатични танци у езиди и дервиши

По-важни отъ тѣзи далечни аналогии сж за насъ нѣкои огнени изпитания въ западна Азия, културно-исторически и географски по-близки до областьта на нестинарството. Като оставимъ за моментъ на страна шаманскитѣ чудеса и лѣкувания, гдето психическитѣ прѣдпоставки и обреднитѣ наредби издаватъ толкова сходство съ нестинарския институтъ, особенъ интересъ представятъ нѣкои факти отъ Мала-Азия и Персия.

Отчасть въ Персия, отчасть въ Месопотамия (около гр. Мосулъ) и въ горна Армения, но главно между кюрдитѣ, живѣе едно племе съ неизвестно потекло, наречено Езиди. Въ 1840 г. тѣзи езиди сж броели около 200,000 души, деньднешенъ числото имъ е намалѣло значително.[2] Турцитѣ ги наричатъ „нусейри“ („невѣрници“) и „къзълбаши“ („червеноглави“ — сектанти на Али, които носили червена чалма), нѣкои ги смѣтатъ преселени отъ гр. Ездъ, Персия; сами тѣ не знаятъ отгде идатъ. Религията имъ представя странна смѣсь отъ християнски, мохамедански и друговѣрски традиции, и въ центъра ѝ стои култътъ на злото начало въ свѣта, на дявола (чието име, Шейтанъ, тѣ никога не поменаватъ), поради

---

[1] S. P. Langley, „The Fire Walk Ceremony in Taiti“, Folk-Lore XII (1901), 446 нт.

[2] J. Menant, Les Yézidiz. Paris 1892, 47; V. Cuinet, La Turqie d'Asie. Paris 1892, II, 772 нт.

което тя се родѣ и съ маздеизма. Тѣ признаватъ Исуса и Мохамеда като пророци, сжщо тъй архангелитѣ Гавриилъ, Михаилъ и т. н., почитатъ много огъня, очиствайки ржцетѣ си чрезъ протягане въ пламъка му, и се кланятъ на демона, символизиранъ въ образа на пѣтель, т. н. Мелекъ-таузъ. Свещеническата имъ иерархия се състои отъ т. н. пиръ, старейшини-светци, надарени съ свръхестествени сили и способни да лѣкуватъ отъ лудость; шеикъ, които рецитиратъ химни и палятъ свещенния огънь; кавалъ, които знаятъ да свирятъ, да биятъ тжпани и да танцуватъ,; и факири, които обслужватъ светилището. На годишния праздникъ на езидитѣ, който става при гроба на Шеикъ-Ади, се сбиратъ много поклонници, и при тоя панаиръ се чуватъ свирни, гърмежи, пѣсни, викове презъ нощьта; жрецитѣ пъкъ устройватъ тържествено шествие съ химни и при свещения си танецъ достигатъ до такава екзалтация, че падатъ по земята отъ изнемога.[1]

Тѣзи жреци правятъ при други случаи нѣщо необикновено. „Благодарение на покровителството на духа", пише единъ пжтешественикъ,[2] „езидътъ може да ходи безнаказано по разгорени вжглени, безъ да чувствува близванията на пламъцитѣ". Какъ става това, показва следниятъ случай въ градъ Синджаръ, западно отъ Мосулъ, при което опитътъ свършилъ нещастно за бедния поклонникъ на демона-пѣтелъ. „Когато жрецътъ", пише сжщиятъ пжтешественикъ, „стжпи съ дѣсния си кракъ на вжгленитѣ, лицето му се сви и направи гримаса на неизразима болка. . . Той стжпи следъ това съ лѣвия кракъ. Гледката бѣше жестока. Въ продължение на три ужасно дълги минути най-малко, той стоя тамъ вцепененъ, като въ каталепсия, и презъ това време неговиятъ помощникъ му крѣщѣше неразбрани за менъ думи, чрезъ които, както ми се обясни после, трѣбвало да се извика предъ очитѣ му видението на демона, който му се усмихва и танцува предъ него. Дали въ свръхчовѣшка екстаза или въ адско страдание той стоеше неподвиженъ? Внезапно азъ видѣхъ, какъ този човѣкъ

[1] J. Menant, Les Yézidiz 133 нт., 145 нт.

[2] Elmansour, „Au pays des Ysidies", Illustration, 16 Févr. 1907, 110.

се залюлѣ и съ вой се сгромоляса като предметъ на земята: страшно изгоренитѣ му крака не можаха да го държатъ повече. Набързо той биде отнесенъ, за да не видя мжкитѣ му. Неартикулиранитѣ му викове се отдалечиха и заглъхнаха... Всички зрители бѣха убедени, че ако чудото не е успѣло, нѣкой лошъ духъ е разсърдилъ демона. Това неможеше да бжде другъ, освенъ чужденецътъ съ лошия погледъ".

Нѣщо подобно на тѣзи церемонии се наблюдава и между дервишитѣ отъ разни ордени въ Мала-Азия и Персия, у които маздеизъмъ и мохамеданска аскеза се кръстосватъ странно съ шаманистически вѣрвания, пренесени отъ турци и други племена изъ срѣдна Азия. Най-често тия дервиши сж привърженици на суфизма, — едно течение въ Исляма, което блѣнува за мистическо сливане на човѣка съ бога. Особено въ тайнитѣ ордени Бекташи и Рифаи се практикуватъ танци и религиозна оргиастика, които живо напомнятъ екстазата на дионисовитѣ почитатели въ Фригия, както и страннитѣ прихващания на нашитѣ нестинари. Събрани на опредѣлено мѣсто, въ нѣкоя сграда, градина или на полето, дервишитѣ се нареждатъ въ кржгъ около своя шеихъ (който трѣбва да бжде олицетворение на духовнитѣ добродетели) и пазятъ известно време тържествена тишина. Съ приведена на гърди глава и затворени очи, тѣ отклоняватъ вниманието си отъ всичко земно. Шеихътъ почва да чете стихове или притчи въ повисенъ тонъ, и слушателитѣ биватъ обхванати отъ дълбоко поетическо-религиозно вълнение. Възбуждението намира изразъ въ стонове или въ провиквания: Алахъ! Алахъ! Я ху! Я хакъ Ху! Ху! И понеже е общо убеждението, че следъ тая рецитация ще настжпи неминуемо екзалтация, ето че следъ единъ часъ насѣдалитѣ почватъ да се въртятъ насамъ и нататъкъ, и все по бързо, ржцетѣ се вдигатъ и слагатъ по очи, по колѣна, по гърди, кръвьта се качва въ лицето, очнитѣ ябълки се въртятъ диво, главата се държи вече гордо и се движи съ бързина, която замайва зрителя. Това е първиятъ стадий. При втория дервишитѣ скачатъ ненадейно отъ мѣстата си, обхванати сѣкашъ отъ вихрушка, и започватъ предвидения въ ордена имъ свещенъ танецъ, въ сключенъ кржгъ. Трети стадий образува изпадането въ бѣсъ: смъртно-

бледни, окжпани въ потъ, съ прострени ржце и полузатворени очи, дервишитѣ хвърлятъ изтжпленишки дрехитѣ отъ себе си, въртейки се почти безсъзнателно въ всички посоки. Картината на побѣснѣлитѣ, буйно движещитѣ се и задавени отъ хълцания и плачъ фанатици не се поддава на описание. Често тукъ дохажда на помощь музиката, понеже се свири на флейти или се биятъ тжпани. Достигнало се е до оня „халетъ" (буквално: състояние), до онова блаженно самочувствие, въ което унесениятъ, проникнатъ отъ божеството, се вѣрва способенъ за свръхчовѣшки подвизи. Презъ време на този халетъ едни дервиши блъскатъ главата си до разкървавяване, или си нанасятъ съ разгорещени до червено шишове и съ ками дълбоки рани; други захапватъ нагорещени желѣза или живи вжглени и ги държатъ въ уста докато ги изстудятъ, трети разкжсватъ и гълтатъ отровни змии; четвърти газятъ съ крака въ жарава, за да покажатъ на каква безчувственость сж способни, когато ги покровителствува светецътъ имъ; и т. н. Тия дервиши сж убедени, че могатъ да тълкуватъ сънища, да цѣрятъ болки чрезъ просто досѣгане или дъхване, да правятъ всевъзможни чудеса; и често, кога сж въ халетъ, при тѣхъ идватъ болни и неджгави, простодущни жени и деца, за да потъркатъ съ дрехата на бѣсноватия ржце, очи и т. н. и да получатъ изцеление.[1] Такива примѣри за екстатичню тъпкане въ жарава или гълтане на вжглени срещаме и у нѣкои арабски племена на Мароко и Алжиръ.[2]

---

[1] Срв. J. P. Brown, The Derwishes. London 1868, 129 нт., 222 нт.; H. Vambery, Sittenbilder aus dem Morgenlande Berlin 1876, 183 нт.; J G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris. London 1907, 137. За танци и въртения у сектитѣ Рифаи и Бекташи срв анонимната книга „Народы Турціи, дочери и жены консула. Перев съ англ. СПбгъ 1879, т. II, 163 нт. Примѣри сжщо у D. B Macdonald, The Religious Attitude and Life in Islam. Chicago 1909. Въ писмо отъ Каиро, 3 февруарий 1850 г., Флоберъ описва изпитанията на дервишитѣ въ Египетъ: какъ тѣ се мушатъ съ желѣзни шишове, какъ се въртятъ съ викове „Аллахъ" и падатъ въ конвулсии, какъ шеихътъ имъ гази съ конь по налѣгали трупове на благочестивитѣ, които искатъ да изкупятъ грѣховетѣ си (грѣшни сж ония, на които конскитѣ копита нанесатъ нѣкоя повреда). „Тълпата крешѣше отъ ентусиазъмъ; и къмъ всичко това една дива музика, способна да подлуди." G. Flaubert, Correspondance I, 260 нт.

[2] Срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 278.

За жалость, тъкмо върху онази практика на дервишитѣ, която би ги сближила най-много съ нашитѣ нестинари, върху газенето презъ огънь въ лунатическо състояние, ние нѣмаме по-подробни вести.[1] Не знаемъ сжщо, какъ сж застжпени

[1] За да попълнимъ сведенията си за дервишитѣ, ние се отнесохме до известния арменски революционеръ, живѣлъ и въ Персия, г. поручикъ Т. Пановъ. Той бѣше тъй любезенъ да ни съобщи презъ 1917 г. следнитѣ подробности.

Въ Техеранъ, Казвинъ, Кумъ, Испаханъ и др. мѣста има дервиши отъ разни секти, които съ остро наточени ханджари се въртятъ толкова бързо, щото човѣкъ не може да опредѣли, дали тѣ стоятъ на единъ или на два крака. Въртятъ се въ течение на единъ до два часа, безъ да прекрачатъ единъ диаметъръ отъ максимумъ половинъ метъръ, и си нанасятъ удари по цѣлото тѣло, като се бодатъ даже и въ очитѣ. Дали наистина се удрятъ и наранявать, или това е оптическа измама отъ бързината, не може да се реши положително. Всѣкакъ, следъ подобни сеанси по лицето се виждатъ тъмни петна. Интелегентни перси обяснявали на г. Панова, че дервишитѣ мажали кожата си съ известенъ съставъ, донесенъ отъ Индия, отъ който кожата ставала непрободаема. Това билъ най-фокусническиятъ типъ дервиши.

Втора категория дервиши образуватъ уличнитѣ поети. Тѣ, обикновенно следъ обѣдъ, събиратъ около себе си тълпа мжже, жени и деца, и почватъ да разказватъ за мжченията на пророцитѣ Хюсеина и Хасана и за смъртьта на Али, зеть на Мохамеда, почитанъ отъ шеититѣ. Очитѣ имъ блестятъ дотолкова своеобразно, щото е „жутко“ (страшно) да се гледа право въ лицето имъ. На устата се появява често пжти пѣна Дервишътъ отваря уста, надъхва много въздухъ и говори високо, докато издъхне всичко; това напомня стоноветѣ на силно ридаещи жени. Говорейки на единъ дъхъ, той бързо се разхожда по права линия насамъ и нататъкъ. Въ ржка носи една секира или тояга, и съ нея прави „буквално мълниеносни“ движения: ту напада, ту се отбранява, изобразявайки драматически това, което разказва. До такава степень завладява той вниманието на тълпата, щото тя цѣлата плаче, всички се биятъ по главитѣ и викатъ съ гласъ: „Яа Хасанъ, яа Хюсеинъ, ваа Али!“ („О Хасанъ, о Хюсеинъ, о нашъ Али!“) Достига се дотамъ, щото нѣкои изпадатъ въ истерия и почватъ да се търкалятъ и да викатъ болезнено. Търколения никой не пипа, отварятъ му свободно мѣсто и го оставятъ на самия него.

Дори и г. Пановъ, запознатъ съ психологията на тълпитѣ и съ тоя родъ психози, безъ да разбиралъ отначало речьта на дервиша, усещалъ потрѣба да плаче. После, когато научилъ персийски, той не могълъ да не се поддаде на влиянието на дервишитѣ-разказвачи. Тѣ описвали толкова красиво и релефно, съ такъвъ картиненъ езикъ, щото безусловно човѣкъ трѣбвало да попадне подъ властьта на словото имъ Тѣзи дервиши се учали въ дервишкитѣ мънастири около Йездъ и въ Неджефъ (Арабия), гдето е главното светилище на шеититѣ и седалище на вър-

дервишкитѣ обреди и представи по разни мѣста на западна Азия и какво въ тѣхъ е исконно персийско, туранско, семитско, и т. н. Всѣкакъ, съ огледъ къмъ свидетелството на Ямблиха отъ III. вѣкъ, което наведохме по-горе, можемъ поло-

ховния имъ синодъ (Агаюнъ). Около 80 процента отъ тѣхъ сж взети отъ малки, не биватъ кастрирани, но чрезъ известни мѣрки ги правятъ неспособни за полови отправи. Всѣки единъ отъ тѣхъ, преди да излѣзе предъ публиката, взема известни хапчета, донесени отъ Неджефъ и приготвени въ Индия. Освенъ това, пакъ преди излизане, всѣки пуши опиумъ. Очитѣ имъ, които блестятъ фосфорически (или като на жени, които ядатъ беладона), следъ сеанса съвършено сж изгаснали, нѣматъ почти никакъвъ изразъ.

Тия дервиши рѣдко живѣятъ дълго. Между тѣхъ едва се среща нѣкой по-старъ отъ 35 години, макаръ на видъ да сочатъ 50-годишни. Тѣ сж много сухи, почти кожа и кокалъ, лицето имъ е желто, и ржцетѣ имъ треперятъ своеобразно. По-голѣмата часть отъ тѣхъ страдатъ отъ грждна болесть: начинътъ на дишане при говоренето влияе силно върху дробоветѣ имъ. Ядатъ обикновенно твърде малко, и въ старо време не сж пияли никакви спиртни питиета; ала сега вече почватъ по малко да попийватъ. Тѣ сж организувани, и, кждето и да отидатъ, организацията имъ оказва материална и морална помощь.

Има и трета категория дервиши: такива, които презъ време на пролѣтнитѣ празници (Мухаремъ) по случай смъртьта на Хасанъ и Хюсеинъ представятъ предъ публиката мистерията за убийството имъ отъ арабския царь Йездъ. Тѣзи праздници траятъ седемь дена, а тогава се представя въ всички перипетии убийството, като на публиката се налагатъ своеобразни изтезания. Нареждатъ се хора въ две колони, голи до кръста, и двама дервиши удрятъ съ една желѣзна верига ту едната, ту другата страна. Или взематъ ханджаръ и биятъ хората съ тжпата часть по главата, догде стане безчувствена. Щомъ посинѣе мѣстото, започватъ да удрятъ съ острата часть, и кръвьта потича. Женитѣ въ банитѣ пъкъ пробождатъ ненкитѣ си и подъ кожата прокарватъ куфари. Едната и другата операция свършватъ често съ смъртъ, но подобна смъртъ се смѣта най-почетна на свѣта: раятъ е обезпеченъ за мжченика.

Този обредъ е силно развитъ и между татаритѣ на Азарбейджанъ и въ Кавказъ, които сж сжщо шеити. — Презъ останалата часть на годината дервишитѣ прекарватъ при мущеидитѣ (духовни лица въ всѣки градъ), които си служатъ съ тѣхъ за проповѣди всрѣдъ тълпата.

Има и дервиши гледачи, които познаватъ по книгй и по ржцѣ (хироманти), или сж просто шарлатани; както и другъ единъ видъ, които сж въплотенъ моралъ и въздържание, не пиятъ нищо, освенъ млѣко, ядатъ като вегетариянци, не признаватъ официалното мухамеданство и следватъ само чистата етика, подобно на йогитѣ въ Индия, отъ които навѣрно се и развиватъ, на персийска почва. Тѣ иматъ грамадно обаяние и нѣщо загадъчно предъ публиката. Като силни хипнотизатори, тѣ лѣкуватъ болни отъ истерия, и то съвсемъ безвъзмездно.

жително да кажемъ, че мистически въззрения отъ тоя родъ не изчезватъ безследно, че тѣ се предаватъ съ чудна упоритость презъ много поколѣния въ земитѣ, гдето сж били нѣкога познати. Ако жрецитѣ въ Кастабала (Кападокия) се мушатъ съ шишове, удрятъ се съ ножове и газятъ презъ огънь въ безчувствено състояние, днешнитѣ дервиши по тия тия мѣста вършатъ сжщото — макаръ и въ името на другъ божественъ покровитель.[1] Религиозно-психологическитѣ и културно-социалнитѣ предпоставки сж сжщитѣ, и сходството презъ вѣковетѣ въ нѣколко тъй различни племенни срѣди говори само за голѣмия консерватизъмъ на духоветѣ. Християни и мохамедани, перси и турци, езиди и араби, всички вѣрски и национални елементи се досѣгатъ днесъ върху почвата на единъ мирогледъ, изработенъ подъ влияние на развити религии и на първобитенъ шаманизъмъ. Това изравняване датува отъ доста време, и неговитѣ начала възлизатъ още къмъ времето, когато падането на персийската монархия (IV. в. пр. Хр.) отстранява толкова политически, расови и религиозни граници.[2] И по-късно контактътъ, завоеванията и миграциитѣ водятъ къмъ неочаквани комбинации на теология отъ Изтокъ, суеверие отъ Северъ, философия отъ Западъ (Гърция) и култове отъ

[1] Съ огледъ къмъ ония влияния, които сближаватъ дервишко-мусулманската съ европейско-езическата мистика, интересно е да посочимъ следното. Отъ всички семитски богове прьвъ прониква на Западъ, въ Гърция и Римъ, сирийската богиня Атаргатисъ, наричана просто „сирийската богиня" (Συρία θεά, dea Syria). Апулей и Лукианъ ни описватъ нейнитѣ скитнишки жреци и, покрай всичко екзотично въ облѣкло, култъ и нрави, предаватъ ни тѣхнитѣ екстатични представления. Подъ звуцитѣ на флейти, жрецитѣ се въртятъ и правятъ конвулсивни движения, издаватъ странни викове и, дошли до самозабрава, нанасятъ си силни удари и се наранявать съ мечове, така че кръвьта имъ тече обилно предъ удивенитѣ зрители. Сирийски роби и търговци, вѣрни на расовата си набожность, популяризиратъ този култъ, съ своеобразната му източна обредность, по цѣлия гръкоримски свѣтъ, гдѣто тѣ играятъ голѣма роля въ икономическия животъ още отъ II. вѣкъ пр. Хр. Интересенъ е между друго случаятъ съ оня сицилийски сириецъ-робъ, поклонникъ на Атаргатисъ, който въ 134 г. пр. Хр., преструвайки се обхванатъ отъ свещенъ бѣсъ, подбужда другаритѣ си за въстание, като имъ говори, че билъ получилъ заповѣдь за това отъ небето. Случаятъ напомня ролята на бѣсноватитѣ въ търновския заговоръ на Асеня. — Срв. Fr. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum.* Uebers. v. G. Gehrich. Leipzig 1914, 120 нт.

[2] F. Cumont, *Les mystères de Mythra.*[3] Bruxelles 1913, 16 нт.

разни мѣста, за да се получатъ своеобразни нови системи, редица синкретични образувания, гдето по-често се касае за разлагане и забъркване, отколкото за творчество и опростяване. Дервиши и нестинари спадатъ въ тази ивица на образувания — и само липсата на нѣкои документи отъ историята имъ не ни позволява да ги отъждествяваме напълно сигурно съ тѣхнитѣ прототипове.

Култъ на Митра, маздеизъмъ и манихейство

Една изходна точка може да бѫде тукъ и култътъ на Митра. Никналъ въ Персия, и то като наследство отъ индо-иранската митология и специално отъ религията на Заратущра, гдето богътъ се вестява защитникъ на доброто начало, този култъ се шири бързо на Западъ, въ иранската диаспора на малоазийскитѣ провинции, по стѫпкитѣ на династии и аристократи, заели рѫководно мѣсто въ управлението.[1] Въ Понтъ и Армения перситѣ ставатъ сѫщински господари следъ Александра Велики, и маздеизмътъ на тия ревниви за своята вѣра колонисти, които продължаватъ политическитѣ и религиозни традиции на Ахаменидитѣ, се предава на много малоазийски племена. Макаръ и елинизуванъ отчасть, митраизмътъ запазва основнитѣ си черти отъ иранската родина, и особено своя мистически пиетизъмъ, своя страхъ отъ грѣхопадане и опетняване, своитѣ очистителни обреди и поддържането на неугасимия огънь. Той прави понѣкжде концесии на други религиозни идеи, така че въ Армения напр. ние го виждаме комбиниранъ съ мѣстни национални вѣрвания и съ единъ семитски елементъ, но все пакъ като въ центъра на тая синкретична теология се поставя богъ Митра. И ако по-късно митраизмътъ бива победенъ отъ християнството и изгоненъ отъ Римъ, не трѣбва да се забравя, че неговиятъ духъ запазва още властьта си надъ културния свѣтъ, понеже дошлото на негова смѣна манихейство остава вѣрно на много отъ заратущровитѣ завети.[2]

Манихейството, съ своя последователенъ дуализъмъ, строгия си аскетизъмъ и вавилонско-митоложкитѣ си идеи,

[1] Срв. F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mythra. Bruxelles I (1899), 223 нт.; Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum 156 нт.; V. Henry, Le Parcisme. Paris, 1905, 249 нт.

[2] F. Cumont, Textes et monuments 349.

представя опитъ за помирение на маздеизма съ гностицизма; голѣмата му близость както до митраизма така и до християнството обуславя въ значителна мѣра успеха му следъ замирането на първия и едновременно съ завоеванията на второто. Макаръ Мани, основательтъ на сектата, да бива живъ одранъ въ 275 г., апостолитѣ му разпространяватъ неговата доктрина въ провинциитѣ на Азия, Африка и Европа, както и въ Иранъ, Туркестанъ, Монголия и Китай, гдето тя уцелява — отчасть съ писменностьта си дори до XIII. в. Мани се представя като продължитель на Исуса, но неговото християнство спасява значителенъ дѣлъ отъ индоиранската мистика, било въ формата на индобудийски представи, било като теология и култови наредби на митраизма.[1] Съ огледъ къмъ нашитѣ нестинари не е безъ значение фактътъ за преминуване на манихейството на Балкански п-овъ, както и обстоятелството, че на нѣколко пжти византийскитѣ императори сж преселвали малоазийски, сирийски и арменски колонисти въ Тракия. Отъ надписитѣ се вижда, че въ времето на имп. Юлиана и Константина, когато манихейството се толерира, манихейци идватъ

[1] Срв. V. Henry, Le Parcisme 267 нт. — Дуалистическата манихейска ересь обгръща твърде разнородни елементи. Мани, родомъ персиецъ, но добре запознатъ съ всички съвременни религиозни течения и споходилъ дори Индия, се препоржчва за пратеникъ на Бога, дошелъ да довърши откровенията, дадени по-рано на Индия отъ Буда, на Иранъ отъ Заратущра и на Западъ отъ Исуса. И неговата песимистическа теология показва наистина несъмнени сходства съ будизма, както въ други точки учението му стои въ зависимость отъ принципитѣ на маздеизма и на гностицизма. Именно поради този характеръ, обединилъ всички живи традиции на религиозната мисъль на Изтокъ, то смогва да се наложи и да се шири въ Мала-Азия, на Балканитѣ и въ Европа, и макаръ адептитѣ му да се вестяватъ подъ разни имена (павликяни, богомили, катари и албигойци), тѣ пазятъ по сжщество догмитѣ и организацията му. Особено интересни сж, отъ гледище на международнитѣ религиозни влияния, връзкитѣ между Вавилония и Индия, твърде оживени още въ IV. вѣкъ, по времето на Мани. Известни сходства на християнското монашество съ индийското указватъ на посредническата роля, която играе манихейството, съ своитѣ заемки отъ будизма. Срв. по тѣзи въпроси изследванията на Prosper Alfaric, Les Ecriturs manichéennes. Paris 1918; L'Evolution intellectuele de saint Augustin, I. Du Manichéisme au Néoplatonisme. Paris 1918. Прегледъ на проблемитѣ относно догматика и потекло на манихейството у F. Cumont, „A propos des écritures manichéennes", Revue de l'Histoire de Religions, t. LXXXI (1920), № 1, 37 нт.

отъ Азия дори въ Далмация.[1] Въ паметникъ отъ XI. вѣкъ се говори за пренасяне на манихейската ересь въ България, чрезъ нѣкой си манихеецъ Сантавиринъ.[2] Павликянството — по сжщество отрасълъ на манихейството, подобно на богомилството — почва да прониква въ българскитѣ предѣли около VIII. вѣкъ, при царуването на византийския имп. Константинъ Копронимъ, който следъ голѣмата чума въ 747 г. почналъ да настанява въ Тракия арменски и сирийски павликяни. Тѣзи сирийци и арменци, съ воинственъ духъ и фанатични въ религията си, намиратъ толкова много прозелити въ новата земя, щото презъ IX. и X. вѣкъ павликянството застрашава сериозно черквата въ България,[3] както се вижда и отъ обличенията на Козма пресвитеръ противъ богомилитѣ.[4] Още преди това князъ Борисъ се оплаква на папа Николай I., че отъ разни страни били надошли въ държавата му „гърци, арменци и други", които говорѣли „много и

[1] Fr. Cumont, Recherches sur le manicheisme. III. Bruxelles 1912, 176.

[2] Йорданъ Ивановъ, „Произходъ на павликянитѣ спор. два бълг. ржкописа", СпБАН. XXIV (1922), 30.

[3] Писаната около 870 г. история на манихейската и павликянска ересь отъ византийския монахъ Петъръ Сицилийски е посветена на първия български архиепископъ (неименуванъ), отъ което трѣбва да се заключи, че павликянството ще е било тогава вече на пжть да проникне въ България. Срв. J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel. Regensburg III (1868), 148 нт. Отъ павликянитѣ въ арменския градъ Тибрика Петъръ Сицилийски се научилъ, че тѣ се канѣли да изпратятъ свои проповѣдници и въ България. Срв. Й. Ивановъ, ц. ст. 24. Георги Амартолъ, въ хрониката си, писана преди 850 г., като изобличава павликянитѣ, изброява черквитѣ имъ въ Македония, Филипи, Ахая, Лаодикея и др. Отъ Амартола черпи отчасть, бидейки сжщевременно изворъ за Петъръ Сицилийски, полемическото съчинение (867 г. нат.) противъ павликянитѣ на цариградския патриархъ Фотий, който смѣта опасната тогава ересь за почти идентична съ манихейството и единъ видъ негово продължение, съ дуализма, презрението къмъ брака и други догми. Hergenröther, ц. с. III, 145 нт., 150 нт. Извѣстно е, че Фотий наставлява новопокръстения български князъ Бориса, когото брои свой духовенъ синъ, съ едно послание отъ 865 г., гдето между друго обстойно се изтъкватъ белезитѣ на истинското християнство, за разлика отъ лъжливитѣ учения. Отъ где идатъ тѣзи лъжливи учения, показватъ другитѣ съвременни свидетелства, между друго отговоритѣ на папа Николай до сжщия Борисъ отъ 866 г.

[4] Срв. Й. Ивановъ ц. ст., 23—25.

различно" за християнството.[1] Въ време на византийското владичество надъ България и презъ XIII. и XIV. в. павликянитѣ се затвърдяватъ особено около гр. Пловдивъ, гдето ги знае и патриархъ Евтими, тъй загриженъ за оборване на еретицитѣ. Анонимниятъ бълг. ржкописъ отъ XVII. в., който изглежда да е съставенъ презъ XIV. в. въ Бачковския мънастиръ, сочи за апостоли на ересьта двамина души, Сжботинъ и Шутилъ, дошли въ България отъ Кападокия (и прѣидоста в вльгарьскои земли ѿ Кападоки...); той изтъква още търпеливото и гордо понасяне на преследванията (павликѣне же мнѣхꙋ мꙋчит се ꙗко стыи), и въ тази точка нашитѣ павликяни проявяватъ упорство и благочестие, характерни за цѣлата секта, та и за родственитѣ тѣмъ богомили, за които Козма пресвитеръ бележи: сꙋть бо еретицы извнꙋ, ꙗко овца образомь, кротцы, и смирены, молчаливы, блѣди же сꙋть видети ѿ лицемѣрнаго поста. словеса сꙋѧ не рекꙋть, не смеютсѧ грохотом...[2]

Тѣзи свидетелства за оживена пропаганда на източнитѣ дуалистически ереси въ България и за чести преселвания на голѣми контингенти азиатско население въ предѣлитѣ на Тракия, между българитѣ и гърцитѣ, сж ценно указание ако не за хипотетичнитѣ извори, къмъ които би могло да възлиза самото нестинарство, най-малко за религиозно-историческата констелация, при която то се закрепява и уцѣлява въ България. Знайно е, че павликянитѣ въ Пловдивско и Свищовско се задържатъ съ своята ересь дори до края на XVI. и началото на XVII. в., когато тѣ биватъ главно покатоличени, отчасть приобщени къмъ православието и исляма. Защо нестинаритѣ, загнѣздени въ по-усамотени краища, между Странджа-пл. и Черно-море, да не могатъ да упазятъ още по-дълго своята екзотична обредность, особено когато тя е направила вече

[1] Responsa Nicolai p. ad consulta Bulgararum, CVI. Срв. Д. Дечевъ, Отговоритѣ на папа Николай по допитванията на българитѣ. София 1922, 101. Нека пжтемъ забележимъ, че въ отговоритѣ си до князъ Бориса папа Николай се вдъхновява отъ сжщия духъ на помирение между старо и ново, езическо и християнско, който вѣе и въ посланията на предходника му, Григори Велики, до новопокръстенитѣ англосакси. J. Hergenröther, Photius I (1867), 607. Срв. по-горе, 9.

[2] Срв. Й. Ивановъ, ц. ст. 29, 31.

известни концесии на християнството и привърженицитѣ й не се лжчатъ отъ православната черква? На сектанти, дошли отъ Изтокъ по времето, когато настава поменатата вече вълна отъ вѣрски и племенни приливи изъ Армения, Сирия и други мѣста на предна Азия, би могла да се отдава съ голѣма вѣроятность тази тъй своеобразна култова практика въ глухитѣ гори и долини около Малко-Търново, толкова повече, че нищо подобно не се знае другаде въ Тракия или въ останала България. Днесъ нѣмаме възможность да правимъ по-опредѣлени предположения за националната и вѣрска принадлежность на гърцитѣ-нестинари, увели първи този култъ, но всѣкакъ изглежда вѣроятно, че това не сж чисти и автохтонни гърци, а емигранти отъ други области, ориенталци, които, настанени край гръцкитѣ колонии въ Ахтополъ и Василико, биватъ скоро елинизувани, запазвайки нѣщо отъ физическия типъ и нравитѣ на своитѣ прадѣди. Да знаяхме по-добрѣ етнографския ликъ на Мала-Азия, може-би щѣхме и сега да бждемъ въ състояние да опредѣлимъ най-близкитѣ сродници на нашитѣ нестинари и изворитѣ на тѣхния обредъ. Но това ни е отказано отъ осксжднитѣ данни, съ които разполагаме. Любопитно е само да отбележимъ, че между страннитѣ думи, които Славейковъ чува отъ устата на гърцитѣ-нестинари въ Кости и Бродилово, стои думата за хлѣбъ, п а з а н à. Тая дума е напълно тъждествена съ новоперсийската p a z h a n a, печено нѣщо, печиво, която възлиза къмъ корена pez- (старобългарски пєкж), отъ гдето перс. puxtan, пека, готвя (praes. pez-em, pezaniden), авестински pac-, пека, готвя, пехлеви puxtan, pazem, курд. patin, белудж. pacag, и т. н.[1] Тя указва на персийско потекло за нѣкои елементи въ диалекта на нестинаритѣ, което е толкова по-симптоматично, че и други черти отъ бита и обред-

---

[1] Paul Horn, Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg 1893, 64, № 285; Fr. Miklosich, Lexicon palaeoslov. (1862), 562, Etymol. Wört. d. slav. Sprachen (1886), 234. Къмъ развитието pek-=pez-, срв. авест. tac (тичамъ, тєкж), перс. tazem, пехлеви tactan, белудж. tacag, и т. н. P. Horn, ц. с. 82, № 368. Че началата на печенето възлизатъ къмъ праиндоевропейско време, учи ни родството на думитѣ за него, староинд. pac-, авест. pac-, гръц. πέσσω, лат. coquere, старобълг. пєкж. O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde 439. — Къмъ значението на pazhana, печиво, за „хлѣбъ", срв. западнобългарско п ѐ ч и в ъ — точено баница. млинъ. Н. Геровъ, Рѣчникъ IV, 27.

ността сочатъ на Изтокъ, и специално на персийско-мазденстическия културенъ кржгъ. Но нѣщо съвсемъ сигурно ние не можемъ да твърдимъ, съ огледъ към тия сношения и заемки. Позволено ни е само да се догаждаме, че не безъ влияние върху възникване и задържане на нестинарството ще е било отъ една страна манихейството, а отъ друга култътъ на слънчовия богъ Митра, най-сериозниятъ съперникъ на младото християнство.

Митраизъмъ и нестинарство

Култътъ на Митра, именно, е билъ разпространенъ отъ края на I. вѣкъ сл. Хр. въ цѣлата римска империя. Макаръ вече въ IV. вѣкъ отстраненъ официално, той е оставилъ много следи въ народнитѣ религии на изтокъ и на западъ. Въ провинциитѣ Дакия и Мизия той се загнѣздява въ всички градове, гдето пребиваватъ римски колонии и легиони; нѣкои отъ последнитѣ го пренасятъ дори направо отъ Мала-Азия, гдето прекарватъ известно време и виждатъ и усвояватъ неговитѣ обреди.[1] Той е знаялъ постъ и твърде тежки, дори жестоки изпитания за своитѣ неофити, минуване презъ огънь и вода, претърпяване студъ, гладъ и жажда, подобно на онова, което сж вършили служителитѣ на Перасия въ Кастабала; той е обещавалъ освобождение отъ грѣхове и общуване съ бога чрезъ мистически церемонии и очищения.[2] „Удивителното разпространение на култа се дължи въ значителна степень тъкмо на тѣзи голѣми илюзии, които биха били смѣшни ако не бѣха тъй човѣшки".[3] Тѣхъ, както и строгия аскетизъмъ и маса обреди, той сподѣля съ християнството, и между двѣтѣ религии, благодарение тъкмо на сходството, се води известно

[1] J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain. Paris 1911, I. p, t. II, 155 нт. 173 нт. Единъ пещеренъ митровъ релйефъ е откритъ подъ Маркови кули въ Прилѣпъ. G. Kazarow, Archiv für Religionswissenschaft XX (1920), 236.

[2] F. Cumont, Textes et monuments, 30, 153, 321. Кюмонъ не придава вѣра на свидетелствата на Nonnus отъ VI. в. и на други древни автори за строги изпитания въ митраизма, но това скептическо становище не се сподѣля отъ други учени; срв. G. D'Alviella, Croyances, Rites, Institutions. Paris I (1911), 161. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 276.

[3] F. Cumont, Textes et monuments 329. Срв. тамъ и 240, 321.

време борба за господство надъ културния свѣтъ. Константинъ Велики туря край на тая борба въ историята, безъ да я изглади въ собствената си душа. Той взима монограма на Исуса като символъ за войската си, ала задържа на монетитѣ старитѣ богове, особено слънчовия богъ, чийто образъ е представенъ на опакото съ надписъ: soli invicto comiti. Не само до покръстването си, но и по-късно той открито клони къмъ култа на Хелиоса (слънцето) и на Митра, и неговата религиозна политика въ царството се отличава съ съответната двойственость и толерантность.[1] Характеренъ е въ това отношение фактътъ, че като избира Византия за своя столица и като я украшава съ езически статуи отъ другитѣ градове, той поставя на видно мѣсто огромната статуя на Хелиоса, която иска да смѣтатъ като негова собствена. Царьтъ, значи, не се е отчуждилъ отъ старата си религия още въ 330 година; при това той не само увежда dies Solis като всеобщъ праздникъ, но намира за естествено да се отъждестви самъ съ божеството и да търпи да обожаватъ християнитѣ статуята му.[2]

Това показва само едно: щомъ царьтъ позналъ силата и бждащата роля на християнството, може да се кланя на Хелиоса петь години следъ Никейския съборъ, на който лично председателствува, то въ широката му държава езичеството, и по-специално култътъ на Митра, ще е билъ доста силенъ, за да не отстжпи току тъй на новата официална черква. И нищо странно, ако, досущъ както царьтъ, и цѣлиятъ народъ помирява външно, чисто формално, старото съ новото, безъ да се безпокои отъ вжтрешната несъвмѣстимость на двѣтѣ вѣри. Възможно е, следователно, въ нестинарството да се пазятъ бледни вече следи отъ единъ по-старъ дуализъмъ на култоветѣ, гдето на равни права съ тая или оная форма на християнството живѣе почитането на слънцето, съ неговитѣ огнени таинства. Последнитѣ сж несъмненъ компонентъ на митраистическитѣ посвещения, тъй като ние имаме положителното свидетелство на черковния отецъ Григоръ Назиански, съвременникъ на Юлианъ Отстжпникъ, за „измжчвания при литургията на Митра и добре заслужени мистически обгаря-

---

[1] I. Burckhardt, Die Zeit Constantin's des Grossen.[2] Leipzig 1880, 348, 350 нт., 449.

[2] Th. Preger, „Konstantinos-Helios“, Hermes XXXVI (1901), 469 нт.

ния".[1] Дали това сж били нѣщо като дервишкитѣ изпитания съ нагорещени желѣза или като нестинарскитѣ газения презъ огънь, остава неизвестно; но възможно е да се касае за едното и за другото, ако сждимъ по всички други аналогии между тия азиатски култове отъ старо и ново време. И че този елементъ на митраизма указва на по-стария ирански маздеизъмъ, става вѣроятно отъ ония мѣста въ Авеста, гдѣто е дума за огнени ордалии. Вѣрнитѣ почитатели на Ахура-Мазда не биватъ обгаряни при минуване презъ огъня, и опасното изпитание решава убедително за правдата въ спора между двама противници.[2] Въ тоя смисълъ — и при доста тъмна историческа зависимость — би могло да се смѣтне, че нестинари и дервиши продължаватъ една традиция, която въ нѣкои сжществени елементи възлиза къмъ религията на Заратущра.

Все въ тая посока ни отвежда — обяснявайки нѣщо отъ екстатичнитѣ прихващания и пророчества на нашитѣ нестинари и на предноазиатскитѣ имъ колеги — култътъ на богиня Ма въ Кападокия и Понтъ. Тази малоазийска богиня представя, подобно на Кибела, олицетворение на плодородната природа, на производителната растителна сила, само че мистериитѣ ѝ не никнатъ подъ тракийско влияние, а въ свръзка съ семитски и персийски култове. Не безъ значение ще сж останали тукъ сектитѣ на маздеизма, развили се въ последнитѣ три вѣка преди християнската ера въ Мала-Азия, по стжпкитѣ на перситѣ-колонисти.[3] И симптоматично е, че Ма се отъждествява съ сродната неи богиня на Ахаменидитѣ, Анахита, която се брои съпруга на Митра, гениятъ на свѣтлината, и богина на оплодяващитѣ води. Въ време на войнитѣ противъ Митридата римскитѣ войници се запознаватъ съ нея, добила нѣщо воинствено (подобно на италската Беллона), и диктаторътъ Сула я увежда въ Римъ, щомъ тя, като непобѣдима властителка на сраженията, му се вестява на сънь. Мистериитѣ ѝ сж правили дълбоко впечатление съ страшнитѣ представления на нейнитѣ fanatici (така се наричатъ почитателитѣ ѝ). „Подъ звуцитѣ на барабани и трѫби, пише Кю-

---

[1] Срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 275—6.

[2] Срв. V. Henry, Le Parsisme 143—4,253; W. Geiger, Die altiranische Kultur 461 нт.

[3] F. Cumont, Die orientalischen Religionen 65.

монъ,[1] тѣ се въртятъ въ бѣсенъ танцъ, разпуснатитѣ имъ дълги коси хвърчатъ въ вѣтъра, и, когато въ упоение сѫ станали безчувствени, тѣ разпарятъ съ дълги мечове и топори рѫцетѣ и тѣлото си, идватъ въ захласъ отъ гледката на текущата кръвь, попръскватъ съ нея статуята на богинята и вѣрващитѣ, или пиятъ отъ нея на дълги дъхове. Най-сетне, обхванати отъ пророчески бѣсъ, тѣ възвестяватъ на околнитѣ бѫдащето".

При познатия скептицизъмъ и сдържаното благочестие на европейскитѣ класически народи, ясно е, че всичко страстно и буйно въ тѣзи ориенталски култове имъ е правѣло странно впечатление. И доколкото старитѣ домашни религии, подъ влияние на философския духъ, на войнитѣ и на социалното разложение, губятъ обаяние върху умоветѣ, дотолкова тази екзалтирана вѣра, тѣзи сурови обреди и тази жажда за мистическо сливане съ боговетѣ завладѣватъ чувство и въображение на западния човѣкъ и промѣнятъ мирогледа му.[2] Отнапрежъ е следователно ясно, че нашитѣ нестинари, съ всичко екзотично-ентусиазмирано въ обредностьта, съ всичкитѣ методи за подготвяне божествено покровителство, безчувственость за болки, пророчески видения и други •изключителни качества, обясними изъ тѣхната аскетическа светость, ще намиратъ своитѣ най-близки аналогии, ако не и сектантското си потекло, тъкмо въ тѣзи религиозни идеи и култове, дошли отъ Изтокъ. Но това не ни отнима, разбира се, правото да търсимъ успоредици и другаде, особено когато трѣбва да се схване психологическата страна на култово-магическата практика. Защото ни едно религиозно явление не никне безъ нѣкои типични предпоставки аъ мирогледъ и афективенъ животъ, които биха могли да се откриятъ и другаде, и често въ форми, гдето по-ясно личи основната двигателна сила.

V

Сибирскитѣ шамани: екстаза и пророчества

Вече на нѣколко пѫти до сега, особено при китайскитѣ и предноазиатскитѣ огнени мистерии, ние имахме случай да

---

[1] F. Cumont, ц. с. 65.
[2] F. Cumont, ц. с. 34 нт.

мислимъ за сходството между магьосници, жреци и дервиши на съответнитѣ секти съ шаманитѣ-заклинатели въ срѣдна Азия и въ Сибиръ, както тѣ вършатъ своето екстатично изкуство; и тѣзи шамани ни се натрапваха естествено като интересна аналогия не само къмъ нашитѣ нестинари, съ тѣхнитѣ огнени игри и пророчества, но, както имахме случай да изложимъ това другаде,[1] и къмъ нашитѣ русалии—калушари, съ тѣхнитѣ танци и лѣкувания. Общото тукъ е толкова много, щото неволно бихме допуснали възможность за исторически връзки и културни влияния; но въ сжщото време на лице сж често и такива специфични отлики — въ обредность, въ идеи, въ етнографска обстановка — както и такива аналогии съ религиозно-магическата практика въ съвсемъ изолирани културни кржгове на Новия свѣтъ, щото необходимо се явява, да се разграничаватъ строго нѣщата и за всѣки отдѣленъ случай на сходство да се търси най-правдоподобното обяснение. Вѣроятностьта тогава да се откриятъ зависимости по опредѣленъ исторически пжть се балансира наведнажъ отъ действието на социално-психологическия законъ за еднакво развитие на човѣшкитѣ раси, както го изразява т. н. Völkergedanke на етнолога Бастианъ.

Намъ се налага преди всичко да посочимъ тукъ фактитѣ. Отбелязали нѣкои типични примѣри на шаманизма, като мирогледъ и обредность, и то съ огледъ къмъ онова, което характеризува неговитѣ пророци като двойници на нестинаритѣ, ние ще се опитаме въ следната глава да поставимъ аналогичнитѣ черти въ една перспектива, която ни дава възможность да уяснимъ подпълно психология и културно-религиозно значение на сроднитѣ институти.

Най-добре знаемъ функции и роля на шаманитѣ въ северна Азия. Самиятъ терминъ шаманъ е взетъ отъ тукъ, отъ езика на тонгузитѣ, при което другитѣ племена иматъ отдѣлни названия: оюнъ у якутитѣ, камъ (отгдето шаманизирането — „камлане") у алтайскитѣ тюрки, тадибей у самоедитѣ, бо у бурятитѣ, бакса (бакши) у киргизитѣ, и т. н. Но, нека забележимъ, шаманизмътъ не трѣбва да се схваща

---

[1] Вж. III. часть на тѣзи студии, „Кукери и Русалии", СбНУН, XXXIV, 171 нт.

като нѣкаква особена религия, и още по-малко като нѣкакъвъ общочовѣшки стадий въ религиозната еволюция, тъй като неговитѣ магьосници, въпрѣки всички прилики на съсловието по цѣлъ свѣтъ, вирѣятъ върху почвата на най-различни митоложки и религиозни системи.[1]

Пжтешественикътъ Гмелинъ, обходилъ презъ първата половина на XVIII. вѣкъ цѣлъ Сибиръ, ни съобщава за шамана у телеутскитѣ татари, тъй наречения камъ (kam), че се познавалъ и избиралъ споредъ своитѣ бѣсни прихващания. Въ време на екстаза той казва, че билъ отреденъ за жрецъ отъ демона (духъ), и народътъ вѣрвалъ това. Съ помощьта на своя магически тжпанъ той намира загубенитѣ вещи, изцѣрява болнитѣ и предсказва много нѣща. „Но хората признаватъ, че пророчествата и лѣкуванията му не сж всѣкога сполучливи". Когато прави сеанса си, „камлането", шаманътъ бие на тжпана и мърмори нѣщо, тича като бѣсенъ насамъ-нататъкъ, изпада въ конвулсии, лицето му се мѣни, очитѣ му се извъртатъ или закриватъ, като че е унесенъ. Въ това състояние той се допитва до демона за бждащитѣ нѣща, за отсжтствуващитѣ хора или за лѣкуването на болести — както го запитватъ вѣрващитѣ. Камътъ увѣрява, че е способенъ за това познание, тъй като чрезъ заклеванията си той извиква демона, и тоя му се явява въ видъ на мечка и му разкрива желаното, отговаряйки на въпроситѣ. Понѣкога демонътъ му се вестява ноще, на сънь, и тогава шаманътъ скача и крещи — белегъ за околнитѣ, че той се сношава съ духа. Запитанъ отъ Гмелинъ, защо не се обръща къмъ бога (християнския богъ), а къмъ демона, шаманътъ отговорилъ, че той и общината му не знаятъ друго за бога, освенъ че билъ добъръ и правѣлъ добро и на ония, които не го молятъ; затова тѣ нѣмали нужда да се обръщатъ къмъ него, но толкова повече трѣбвало да почитатъ демона, за да не имъ вреди. Може и богъ да знаялъ бждащитѣ нѣща, но шаманътъ не знаялъ, какъ да ги научи отъ него. На демона се принася жертва, като се хвърля бира въ въздуха и по стенитѣ. — Повиканъ веднажъ шаманътъ да реши, какво значи сънятъ на единого, който ужъ сънувалъ, че родителитѣ му били зле въ чужбина, той захваналъ да бие на тжпана си, да крещи и

[1] Срв. по въпроса A. von Gennep, „De l'emploi du mot chamanisme", Revue de l'Histoire des Religions, t. XLVII (1903), 51 нт.

жестикулира като бѣсенъ, и ту се вдървявалъ като пънъ, ту билъ цѣлъ разтреперанъ. Следъ четвъртъ часъ игра съобщилъ, че родителитѣ били здрави. Той твърдѣлъ, че въ време на играта дяволътъ се явявалъ предъ очитѣ му малко по-високо отъ него като сѣнка. Другъ шаманъ, на въпроса, защо се допитва до дявола, а не до бога, отговарялъ: богъ живѣе на небето, и хората отъ земята не могатъ да се сношаватъ съ него; дяволътъ обитава долу, и къмъ него човѣкъ може да се обърне по-лесно. Тѫпанътъ на шамана е окиченъ съ желѣзни дрънкулки и изписанъ съ багри и панделки. На европейцитѣ той не се дава, отъ страхъ да не си изпати шаманътъ.[1]

За бурятскитѣ шамани, наречени бьо, Гмелинъ казва, че правѣли особено впечатление съ страшното си облѣкло. То се състояло отъ кожано палто, окичено тукъ-таме съ орлови и бухалови нокти, а отгоре до долу съ много желѣзца, и отъ заостренъ гренадирски калпакъ, затъкнатъ сѫщо съ ония нокти. Въ този костюмъ, и при шума отъ извънредно тежкото палто, шаманътъ изглежда като въплотенъ дяволъ. Сеанситѣ ставатъ само вечерь, никога денемъ. Тогава се говори съ духа, и той отговаря за всичко, което го питатъ. При играта шаманътъ мѣни изгледъ на лицето, прави хиляди скокове и движения на тѣлото, провиква се като лудъ и се поти изобилно, поради тежкия си костюмъ. Народътъ вѣрва слѣпо въ неговата способность да извиква духа и да познава тайнитѣ и му дава добро възнаграждение.[2]

У якутитѣ шаманътъ носи сѫщо костюмъ, окиченъ съ желѣзни дрънкулки, и чорапи, везани по особенъ начинъ. Играта става нощемъ, при огънь въ нѣкоя юрта. Отначало шаманътъ, седналъ, бие на тѫпана си, после почва да вика и да лае и въ продължение на четвъртъ часъ да прави такава мимика и такива движения, които биха вдъхнали страхъ у боязливия зритель. Това означавало призоваване на демона. После той внезапно скача и почва да вика, да върти глава, да бѣснува, проявявайки голѣма физическа сила; косата му се разбърква, става рошава; той губи съзнание и едва

[1] J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien. Göttingen 1751—52, I, 275, 284, 290, 300.

[2] J. G. Gmelin, Reise I, 397 нт.

се крепи да не падне на земята (поддържатъ го и околнитѣ, защото падането означавало нещастие); презъ това време единъ държи нажежена стомана надъ главата му и маха съ стомаnенъ ножъ насамъ-натататъкъ надъ нея, докато шаманътъ пакъ проговори. Въ известни моменти шаманътъ стоялъ съвсемъ тихо и гледалъ втренчено нагоре, после канѣлъ да му се задаватъ въпроси: питали го за откраднати вещи, за отвлѣчени овци; следъ това той пророкувалъ по свой начинъ — за щастие и нещастие на нѣкои присѫтствуващи, за смърть и забогатяване; и всички го слушали съ благоговение. Вѣрва се за шамана. че можалъ да вкара въ тѣлото си ножъ безнаказано. А колкото се отнася до подготовката му за сношение съ дявола, знае се, че въ продължение на три години той тичалъ като обезумѣлъ изъ гората и ядѣлъ кори отъ дърветата. При лѣкуванията шаманътъ призовава дявола, понеже е на мнение, че дяволътъ е откраднaлъ душата, и тѣлото ще умре, ако тя не бѫде повърната. За тая цель на дявола се обещава жертва. Думитѣ, които шаманътъ произнася, се криятъ. При откриване сѫдба или минало на нѣкое лице, той взема пръстенъ, рубла или другъ предметъ отъ него и ги гледа изпитателно.[1] — У племето Братски, около Иркутскъ, на духоветѣ-богове се принася жертва, като се хвърлятъ чаши съ конско млѣко (кумисъ) и съ ракия въ въздуха: мисли се, че тѣзи духове сѫ дошли около просителя при молитвитѣ му, пиятъ отъ приноса и се настройватъ приятелски. Малко отъ млѣкото и ракията се изсипва върху главата на животното (овцата), която ще се коли курбанъ: гледа се да не падне отъ кръвьта на закланото на земята, после то се готви (вари) и яде отъ почитателитѣ, като кожата му се окачи за духоветѣ. Вечерьта, при огънь въ юртата, дохажда шаманътъ. Той носи особената си дреха, окичена съ желѣзни дрънкулки и съ бухалови нокти; нѣма тѫпанъ, а играе съ две тояги, които удря на кръсть и скача. Като се наиграе така, той възвестява, че духътъ е дошелъ, и влиза въ разговоръ съ него, за да узнае отговора на въпроситѣ, зададени отъ публиката.[2]

Шаманитѣ около Балаганскъ танцуватъ сѫщо съ две тояги въ рѫце; освенъ това, тѣ си даватъ видъ, че забиватъ

[1] J. G. Gmelin, Reise II, 351—357, 358, 364.
[2] J. G. Gmelin, Reise III, 22, 26.

ножове въ голото си тѣло, макаръ да се удрятъ ловко съ тжпата страна на ножа по гърба си. Зрителитѣ, заслѣпени отъ суевѣрие и неспособни да забележатъ фокуситѣ, не могли да се начудятъ, защо европейцитѣ се смѣятъ и не вѣрватъ на такива „явни“ докази за ненаранимость. Нѣкои шамани танцуватъ съ барабанъ и правятъ шумъ съ желѣзата, зашити по дрехитѣ имъ; следъ това призоваватъ духоветѣ и вършатъ чудеса: миятъ лицето си съ огънь и ходятъ боси изъ жарава. Населението вижда въ тѣзи действия покровителство на духоветѣ. „Всичко обаче, бележи Гмелинъ, ставаше естествено. Шаманътъ взимаше шепа жарь, примѣсена съ пепель, и умѣеше, като трие лицето си, да отдѣли бързо пепельта отъ жарьта и да се бърше само съ пепель, изпускайки жарьта. Така стоеше работата за насъ, които гледахме безъ предубеждения и суевѣрие... Изтрайването въ огъня, споредъ менъ, не трѣбва да се извежда отъ никаква изкувено приготвена вода или сокъ, както всеобщо се допуска. Такива фокуси у тия хора не може да има. Отъ една страна благодарение на скачанията при обикновенитѣ имъ занятия, отъ друга благодарение на дебелата кожа, добита отъ ходене съ боси крака, петитѣ ставатъ тъй нечувствителни, щото ония могатъ да не се плашатъ и отъ врѣла вода“.[1]

Шаманизъмъ у якутитѣ

Шаманизмътъ у якутитѣ е добре изученъ въ по-ново време, главно чрезъ трудоветѣ на Радловъ, Приклонски, Сѣрошевски и др.[2] Приклонски изтъква, че макаръ това татарско племе да е вече покръстено, то още вѣрва въ старитѣ магьосници. Православния свещеникъ тия хора виждатъ рѣдко, и въ черква сж ходили малцина отъ тѣхъ. Въ кжщи тѣ държатъ икона, но за изпълнение на религиозния си дългъ

[1] J. G. Gmelin, Reise III, 71—72.

[2] W. v. Radloff, Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten. Leipzig 1884, II, 1—67; В Л. Сѣрошевскій, Якуты. СПбгъ 1896, и W. Sieroszewski, „Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes“, Revue de l'Histoire des Religions, t. XLVI (1902), 204, 299 нт.; W. L. Priklonski, „Ueber das Schamanenthum bei den. Jakuten“, A. Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde Berlin I (1888), 129 нт., 192 пр.; и обширния сводъ за рускитѣ инородци у Н. Харузинъ, Этнографія. СПбгъ IV (1905), гл. XIV: „Шаманство“, 391 нт

или за излѣкуване тѣ се обръщатъ къмъ шамана. И случва се, че тоя, преди да почне изгонването на демонитѣ, се кланя първомъ три пѫти на иконата въ юртата, или да се помолва на Бога и на св. Никола. „Ако Богъ не помогне, ще ни чуятъ и помогнатъ духоветѣ", казвалъ единъ шаманъ.[1] Името на шамана е м е р е к и: нѣкои го произвеждатъ отъ „имерекъ", което значи тръпна, вилнѣя, съ огледъ къмъ истеричнитѣ припадъци и конвулсивнитѣ движения. За екстатични състояния шаманитѣ сѫ или предразположени, или подготвени—чрезъ нервновъзбудителни крѣсъци, въртене на едно мѣсто, клатене глава. Населението вѣрва, че въ време на мистическото прихващане шаманътъ е способенъ за пророчества, понеже го е овладѣлъ духътъ на подземното царство.

Шаманътъ се посвещава въ званието си или доброволно или по изборъ отъ по-стари шамани. Въ втория случай нему се подава въ рѫка една върбова тояга, украсена съ конски косми, и му се подсказва за повтаряне една клетва, гдето той се зарича да бѫде защитникъ на беднитѣ и да служи съ тѣло и душа на духоветѣ, които обитаватъ по върховетѣ на високитѣ планини и пращатъ болести по хората. Шаманътъ се отличава съ своя костюмъ, тоя е необходимъ за извършване церемониитѣ и е твърде скѫпъ, понеже всички украшения сѫ изковани отъ желѣзо или гравирани въ желѣзо. Число, мѣрка и форма на висулкитѣ сѫ строго опредѣлени отъ традицията, и не всѣки ковачъ може да ги приготви. Днесъ сѫ останали малко отъ тия костюми въ Якутска губерния; щомъ полиция и духовенство хванатъ нѣкой шаманъ, изгарятъ костюма му. Висулкитѣ по тоя костюмъ (овчи кафтанъ), 40 на брой, представляватъ гущеръ, пробито слънце, полумесецъ, демонъ, желѣзна верига и козя опашка: тѣ оз-

---

[1] Това „двувѣрие" на якути и други татарски племена въ северна и срѣдна Азия образува поучителна успоредица къмъ състоянието на българската народна религия, за което говоримъ въ У в о д а, стр. 8. Какъ трѣбва да си представяме българитѣ при покръстването, та и по-късно, показва ни нагледно „християнството" на тия азиатски народности. Покръстени въ началото на XVIII. вѣкъ, тѣ признаватъ, че има богъ, правятъ кръстни знаци, постятъ, ходятъ по праздницитѣ на черква — и съ това се изчерпва външната имъ християнска набожность. Иначе, въ душата си, тѣ оставатъ езичници, пазятъ старата си демонология и магия почти изцѣло и се обръщатъ за лѣкуване къмъ шаманитѣ си. Срв. J. G. Gmelin, R e i s e d u r c h S i b i r i e n I (1751). 300, 335, 382 и pass.

начаватъ свѣта, гдето обитаватъ духоветѣ. Къмъ това иде барабанътъ на шамана, окиченъ съ звънчета, и тоягата му отъ кость или дърво, овита съ кожа. Отъ стотини километри се стичатъ хора, за да видятъ шамана и да го питатъ за бѫдащето си, понеже той може да предсказва. Посрещнатъ бива той въ кѫщи съ уважение, слага му се ракия и най-добра храна. Облѣкълъ костюма, той хвърля масло въ огъня — жертва на духоветѣ — и лови дима съ ржка, за да го вкара въ уста и да го вдъхне, чрезъ което се съединява съ духа, къмъ когото се обръща. После сѣда и почва да бие барабана, провиквайки се проточено: ай! за да привлѣче вниманието на духа. Въобрази ли си, че духътъ е влѣзълъ въ него, той моли високо, да излѣкува духътъ болния, като му обещава жертва. Следъ много церемонии, които символизиратъ слизането на шамана при главния демонъ въ подземния свѣтъ, той се издига все тъй мистически на небето, гдето моли горнитѣ духове: „Майка слънце е съгласна да бѫде излѣкуванъ болниятъ, направете и вие сѫщото, и ще получите дарове". Излѣкуването става, като се пита духътъ въ болния, каква жертва иска и като отговори тоя: „крава съ бѣлъ гръбъ", или „сивъ конь", и обещаното животно се доведе. После се жертвува парче друго месо, при което шаманътъ поглъща дима отъ гривата на черъ конь и се хвърля насамъ-нататъкъ до изпотяване и изнемогване.

Интересно е, че шаманътъ отива на черква на изповѣдь и причащение, покайва се за дружбата си съ дявола, ала не е въ състояние да прекѫсне после мистериитѣ. Въ това и въ други отношения той напомня, както вече сме изтъквали въ студиитѣ си върху „Кукери и русалии", поразително много нашитѣ лѣкари-заклинатели, калушаритѣ. Изкуството си той върши не за печалба—тя е нищожна, семейството му е твърде бедно—пъкъ и следъ акта той е толкова изнемогналъ, щото едвали изгодитѣ биха могли да го привличатъ. Освенъ шаманитѣ има и шаманки, но тѣ не се ползуватъ съ авторитета на мѫжетѣ, и, макаръ числото имъ да е по-голѣмо, къмъ тѣхъ се обръщатъ за помощь само ако липсува шаманътъ. Туземцитѣ имъ приписватъ по-голѣма сила само при лѣкуване на душевно-болни, когато тѣ сѫ и по-търсени отколкото шаманитѣ.

Споредъ В. Сѣрошевски шаманитѣ у якутитѣ били три вида: „послѣднитѣ" — истерични маниаци, които иматъ видения, пророкуватъ, обясняватъ сънища и изгонватъ духове; „обикновенитѣ" — прости лѣкари и магьосници; и „голѣмитѣ" — само 4 на брой, силни като чудотворци и раждани само отъ време на време въ избрани семейства. Шаманътъ се кани въ кѫщи, за да предскаже бѫдащето, да благослови, да донесе успехъ, да намѣри загубеното, да изцѣри, или да каже какво е видѣлъ на небето въ време на своя делириумъ. Той се ползува съ голѣмо уважение у съплеменницитѣ си, които, макаръ и покръстени, правятъ тайно старитѣ си обреди. Нѣкои жени, стари шаманки, минуватъ за по-силни отъ мѫжетѣ шамани. Тѣ се подвъргатъ по-често на нервни кризи, изпадатъ по-лесно въ екзалтация и иматъ по-ясни видения.[1] Наблюдава се въ отдѣлни случаи наследственость на шаманството, по силата на това, че въ известни семейства се натрупва презъ нѣколко поколѣния по-голѣма чувствителность; но обикновено дарбитѣ сѫ лична придобивка, въ зависимость отъ особената психофизическа организация. Присѫщо на всички е — и по това тѣ лесно биватъ отличавани отъ другитѣ си сънародници — известна нервозность въ движенията и нѣкаква живость на лицето, чужда на апатичнитѣ имъ съселяни. Когато тѣ шаманизиратъ, очитѣ имъ се разширяватъ, добиватъ страненъ блѣсъкъ, и съ това, както и съ делириума си, тѣ правятъ потресно, мрачно впечатление на зрителитѣ, сами енервирани отъ гледката. Нѣкои шамани добиватъ дарбата си за пророчества следъ продължителна болесть, която ги е изтощила и довела до халюцинации — да виждатъ, да чуватъ това, което другитѣ не долавятъ. Всѣки шаманъ си има духъ-покровитель (ämägät), който не се отдалечава отъ него и който се отзовава на повикванията му; изобщо това е душата на нѣкой шаманъ покойникъ или, въ порѣдки случаи, нѣкой второстепенъ небесенъ обитатель.

Обредътъ на шаманизирането вариира малко. Въ общи линии той се състои въ това. Повиканъ да опредѣли, какъвъ духъ е влѣзълъ въ болния и какво трѣбва да се стори за прогонването му, шаманътъ дохажда надвечерь въ юртата и сѣда на своята бѣла кобилска кожа, държейки тѫпана си,

[1] Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 440, 447.

Настжпи ли мракъ, събиратъ се съседитѣ и тихо разговарятъ, бэзъ да смущаватъ шамана, който гледа все въ една точка, обикновено въ огъня. Шаманътъ облича вълшебния кафтанъ, после пуши дълго отъ лула, гълтайки дима, и почва да се клатушка, издавайки истерични хълцания. Въ тъмната юрта, едва освѣтена отъ угасналата жарава, настжпва пълна тишина. Изведнажъ се раздава рѣзъкъ звукъ и се чува биене на барабанъ — отначало меко, нежно, после все по-бурно и по-неправилно. И пакъ замиране на шума, и нова музика, още по-дива и силна, следъ което шаманътъ почва да вика своя покровитель (ämägät) и другитѣ сродни духове. Дойде ли духътъ — и това се познава по това, че шаманътъ пада като сразенъ — почва се танецъ, отначало бавенъ, после все по-буенъ. Огъньтъ бива тогава подкладенъ. Шаманътъ скача, удряйки тжпана, и съ отпусната глава, съ полузакрити очи; дългитѣ му коси въ безредие падатъ по потното му и бледно лице, устата му сж изкривени въ конвулсия, по устнитѣ му тече слюнка или пѣна, зжбитѣ сж стиснати. Вълнитѣ на бѣснуването му се вдигатъ и спадатъ, и той ту се върти изъ избата, ту наглася тържествена химна, канейки и заклевайки небеснитѣ духове. Най-после той е узналъ всичко — и причини на болестьта и средство за пропжждането й. Въртейки се, биейки на барабана и пѣейки, той отива при болния и пжди или изсмуква съ уста болестьта отъ него, и означава жертвата за духоветѣ. И, понеже въ края на сеанса той е още подъ властьта на духоветѣ, дава отговори на разни запитвания — гадае, разказва какво е видѣлъ на небето, и т. н. Отъ една страна се мисли, че неговиятъ собственъ духъ странствува при високитѣ сжщества — и това се означава съ разни похвати при танеца и обреда, — отъ друга страна се приема, че въ него е влѣзълъ духътъ, който го прави способенъ да вещае и открива тайнитѣ. Нека забележимъ още, че когато ржцетѣ на шамана сж заети, или когато той танцува и скача, тжпанътъ се бие отъ неговия помощникъ-ученикъ, който и вика при сгодни моменти: „siöb! kîrdjik!" (миръ! вѣрно!) и пр. Вѣрва се, че силниятъ шаманъ може да се пробожда безнаказано съ ножъ, да гълта горещи вжглени, да се обгаря по главата и по други опредѣлени мѣста на тѣлото. И често по-силни въ изкуството да лѣкуватъ, безъ да правятъ тия фокуси, се оказватъ женитѣ-шаманки.

Както у якутитѣ се върши шаманскиятъ обредъ и у другитѣ племена на Сибиръ, при което образътъ на магьосника-заклинатель ни се вестява навредъ въ сжщото освѣтление и въ сжщитѣ функции: това е избрано лице, което по вродени качества, по милость отъ горе или по придобитъ опитъ има способность да влиза въ сношение съ свръхестествени сили, за да изпълнява ролята на духогонитель, гадатель и лѣкарь.

Магьосници въ Китай

Тъкмо тукъ, въ прѣка връзка съ сибирския шаманъ, е умѣстно да поговоримъ отново за китайскитѣ магьосници, актьори на огнената игра предъ храмоветѣ въ опредѣлени дни на годината. Както видѣхме,[1] тѣзи заслѣпени орждия на религиозната пропаганда се мислятъ изпълнени отъ божественъ духъ и вършатъ обредното представление — съ неговото газене презъ огънь, мушкане съ ножове, биене съ саби или съ тояги и другитѣ му изпитания и чудеса — все като доказъ за високото покровителство, дошло да смая тълпата. И вѣрващата тълпа има не само удовлетворението да види въплощенията на невидимитѣ небесни сили, господари на свѣта и на живота, но и щастието да се възползува отъ магическитѣ добродетели на угодницитѣ божии, изведнажъ добили власть да отгонватъ нисши зловредни духове и да отстраняватъ болести и нещастия. Но какъ се добива тая власть, тая чудна способность? Тукъ има опредѣлени методи, опредѣлена практика, която представя голѣмъ психологически интересъ съ огледъ къмъ всички сродни начини за спечелване магически дарби.

Китайскитѣ магьосници, спор. Гротъ,[2] се подлагатъ на предварителни церемони, за да бждатъ обхванати отъ божеството. Нѣколко дни тѣ прекарватъ въ уединение, като съблюдаватъ строгъ постъ и отправятъ молитви къмъ душата на нѣкой идолъ, за да дойде и влѣзе въ тѣлото имъ. Това продължава до тогава, докогато тѣ почнатъ да изпадатъ въ конвулсии и да жестикулиратъ буйно: доказъ, че боговетѣ сж ги „прихванали“ (liáh-tang) и сж се „вселили въ тѣхъ“. Тогава

---

[1] Срв. по-горе, 129 нт.

[2] J. J. M. de Groot, „Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy)“, Annales de Musée Guimet XI (1886), 291 нт.

прихванатитѣ сж вече способни да лѣкуватъ болести. Доведени при болния, тѣ хващатъ за единъ край клонче отъ праскова или отъ върба[1] — това клонче, прегънато по срѣдата, има магическа сила — и почватъ да тичатъ изъ стаята и кжщата, да изкачатъ дори на улицата и пакъ да се връщатъ при болния, при когото сега се слага една маса. На масата се посипва пластъ отъ дребенъ пѣсъкъ, отъ пепель, отъ брашно или отъ трици. Прихванатиятъ я бутва съ лакътъ, и по знацитѣ, които се образуватъ на посипаното, се гадае за болестьта и за средствата противъ нея. — Относно самоволнитѣ наранявания на магьосницитѣ, качени на носилкитѣ, които се прекарватъ презъ огъня, трѣбва да се каже, че и тѣ, като белегъ за влизане на божеството въ „прихванатитѣ“, се подготвятъ чрезъ постене въ специално отредена сграда. Въ течение на два или три дни усамотенитѣ не взиматъ друга храна, освенъ чай или вода, и прекарватъ времето си въ шепнене молитви и заклинания. Излизатъ едва въ деня на праздника, за да се качатъ на носилката, изнурени отъ гладъ и възбудени отъ шума на тжпанитѣ и гонгитѣ. Тѣ сж често покрити съ амулети отъ хартия по цѣлото тѣло, и отъ тая хартия, изписана съ таинствени знаци, тѣ хвърлятъ парчета на народа. Който ги хване, смѣта се щастливъ, понеже имъ се приписва сила да отгонватъ злитѣ духове и болеститѣ.

Има въ Китай и една категория магьосници-жени, до които се допитватъ за сждбата на покойницитѣ. За тѣзи жени се вѣрва, че душата имъ може да остави тѣлото, за да иде на другия свѣтъ да разговаря съ умрѣлитѣ.[2] Ако напр. нѣкой желае да знае, дали тоя или оня неговъ близъкъ покойникъ има нужда отъ пари или дрехи, дали гробътъ му е построенъ по вкуса му, дали е изпълнена волята му къмъ живитѣ, интереситѣ на които той взима присърдце, повиква се гледачката-некромантка. Поставятъ се на олтаря на домашнитѣ богове сладкиши и чаша оризъ, запалва се тамянъ, отстранява

[1] Клончето е отъ праскова или върба, понеже тѣзи две дървета символизиратъ у китайцитѣ дълъгъ животъ и сж твърде ефикасни противъ злитѣ и убийствени духове.

[2] Тѣхната роля, спор. Groot, ц. м. 295, напомня некромантката, която извиква за Саула душата на Самуила, за да я пита, какво предстои на царството Израилъ (I. Самуилъ XXVIII).

се всѣки мжжъ, който би могълъ да наблюдава и следи, махватъ се книгитѣ на Конфуция, и гледачката захваща да мърмори съ неразбранъ гласъ нѣкакви заклинания, чрезъ които душата ѝ ще се пренесе въ царството на мъртвитѣ. Скоро очитѣ ѝ се затварятъ, и тя влиза въ конвулсии, спрегнати съ потъ по челото ѝ. Настжпилъ е моментътъ за допитвания. Останала още известно време като бездушна, тя потреперва внезапно, като че душата ѝ се е върнала отъ страната на мъртвитѣ и е влѣзла пакъ въ тѣлото ѝ. Тя трепери и се олюлява на стола си, прави конвулсивни гримаси, почуква нервно по масата съ една пръчка и издава остри, неразбираеми звуци. Околнитѣ я слушатъ съ голѣмо внимание, за да доловятъ нѣкакъвъ смисълъ въ казаното, и ѝ задаватъ въпроси за мъртвия, като плачатъ сжщевременно, спомняйки си за него, сѣкашъ е дошелъ сега въ тѣхната срѣда. Когато медиумътъ не знае вече какво да отговори на множеството въпроси, вдига се внезапно, като че душата, съ която е общувалъ, го е напуснала; прави видъ, че не знае где се намира; после протѣга ржка за възнаграждение, като взима и ориза, подновенъ за всѣки особенъ покойникъ. Често, докато сомнамбулката е пренесена, въ косата ѝ забождатъ игла съ дългъ конецъ, за да продължи времето на сношение съ духоветѣ. Разбира се, образованитѣ китайци не вѣрватъ на тия магии, и гледачкитѣ иматъ успехъ само между долната класа, подобно на гледачкитѣ-нестинарки у насъ.

На о-въ Бали, източно отъ Ява, жителитѣ — малайци, които изповѣдватъ будизма — знаятъ въ популярния си културъ т. н. „веваленъ“, лица отъ двата пола, които въ време на голѣмитѣ религиозни тържества биватъ обхванати внезапно отъ нѣкое божество и разкриватъ тогава волята на небето. Къмъ сжщата класа спадатъ и т. н. „сангиангъ“, момци и моми, които се пренасятъ чрезъ употрѣбата на изкуствени средства — димъ отъ тамянъ, аракъ, монотонни пѣсни — и служатъ за медиумъ на боговетѣ. „Ние сме били, казва единъ ученъ европеецъ,[1] не веднажъ свидетели на подвизитѣ на тѣзи лица, твърде почитани отъ народа, и никога не сме могли да отбегнемъ живия потресъ отъ демоническото при тия сцени. Въ своята екстаза нѣкои обхванати вършатъ нѣща, които

[1] R. van Eck, цит. у Groot, ц м

силно напомнятъ фокуситѣ на египетскитѣ магьосници. За да се повдигне ефектътъ, тѣзи представления се извършватъ обикновено ноще при свѣтлина на лампи... Въ очитѣ на балийцитѣ е твърде почетно да бжде нѣкой веваленъ или сангиангъ, т. е. да има способность да отдава тѣлото си на нѣкой богъ временно. Но това е честь, която се плаща скжпо, тъй като повечето отъ тѣхъ загубватъ здравето си и умиратъ преждевременно, следъ като сж линѣли. Думитѣ отъ устата имъ се взиматъ за пророчества, и, макаръ пророчествата да си противоречатъ понѣкога, това не създава трудности.

Шамани въ Африка, Америка и Австралия

Шаманитѣ въ Африка показватъ сжщитѣ типични белези на прихващане и магическа дайность. У племето Суахили[1] жрецътъ-магьосникъ лѣкува болния, като извиква духа, който измжчва болния, и като води съ него такъвъ разговоръ: — Защо мжчишъ този боленъ? — Защото искамъ жертва. — Каква жертва искашъ? — Единъ волъ. — Но ти знаешъ, че този боленъ е сиромахъ и че той по-скоро би умрѣлъ, отколкото да ти даде волъ. — Тогава азъ бихъ се задоволилъ и съ една коза. — Но и коза не може да ти даде той; имай търпение докато узрѣе оризътъ, тогава болниятъ ще приготви грънци и рогозки и ще спечели малко пари, и ти ще бждешъ почетенъ съ жертва, нощенъ танецъ и калпакъ. — Това стига, отговаря духътъ, — и въ нѣколко дена болниятъ оздравява. Следъ опредѣленото време болниятъ донася на жреца възнаграждението и жертвата, и жрецътъ повиква своитѣ помощници жреци, облѣчени въ бѣло и взели въ ржка опашка отъ муле или зебра. Устройва се свещенна церемония, презъ време на която тѣ пѣятъ, звънятъ седемь пжти съ едно звънче и играятъ подъ звуковетѣ на барабанъ. Ако церемонията става ноще, тя има нѣщо демоническо, при слабото освѣтление въ жилището, бѣлитѣ сѣнища, шума на барабанитѣ и пѣснитѣ. Болниятъ срѣдъ тѣхъ танцува бѣсно, барабанитѣ се биятъ до пукване, зрителитѣ наоколо почватъ да викатъ—и на край се коли жертвеното животно, като попръскватъ съ кръвьта му болния и даватъ на тогова да пие отъ нея.

[1] A. Bastian, Allerlei aus Volks-und Menschenkunde I, 149 нт.

По сѫщия начинъ— който напомня толкова много медицинската практика на нашитѣ русалии—става магическото лѣкуване у племето Динка.[1] Една жена, която дълго страдала отъ хроническа болесть, предприела далечно пѫтуване, за да намѣри прочутия заклинатель. Този почналъ лѣчебната церемония, като надалъ викъ, който едва може да се понесе отъ нервитѣ на зрителя. Цельта била да се застраши демонътъ на болестьта и да се принуди да дава отговори. Завежда се разговоръ между магьосникъ и духъ и, като се узнае всичко необходимо, пристѫпя се къмъ лѣкуването. По сѫщия начинъ магьосникътъ узнава за виновника на една кражба или на една смърть, за изхода на едно предприятие, частно или обществено; щомъ като попадне въ екзалтация, той отговара на въпроситѣ.

Доста добре сме ориентирани върху устройство и назначение на шаманскитѣ обреди у разни народности на северна и южна Америка. Както нѣкои магьосници въ Африка, напр. у племето Бетшуани, сѫ убедени, че могатъ да изтраятъ въ огъня, така и американскитѣ медици-заклинатели могатъ да скачатъ презъ огъня, да ядатъ огънь, да ближатъ разгорещено желѣзо и т. н., като доказъ, че ги е обхваналъ духътъ на огъня.[2] Въ Ново-Мексико, у племето Навайо, става единъ таенъ праздникъ за докарване дъждъ, при който важно значение се пада и на огнения нощенъ танецъ. Играчитѣ, десеть души на брой, не влизатъ въ огъня, но танцуватъ наоколо му и после се удрятъ по голитѣ тѣла съ подпалени факли и вкарватъ рѫце въ пламъцитѣ. Макаръ да се попръскватъ съ нѣкаква лѣчебна материя, не тя ги предпазва отъ рани.[3] — У мексиканското племе Тарахумаре шаманътъ-медикъ е жрецъ, който рѫководи обреди и танци за умилостивяване боговетѣ и пропѫждане злитѣ духове.[4] Пѣсеньта си шаманътъ съпровожда винаги съ удряне на единъ музикаленъ инструментъ, направенъ отъ тиква, която е пълна съ камъчета и затъкната на дръжка. Когато го повикатъ да лѣкува нѣкой боленъ,

---

[1] Описание на Schweinfurt, цит Н. Харузинъ, Этнографія IV, 422.

[2] K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 280—281.

[3] W. Matthews, The mountain chant. A Navaio Ceremony. Washington 1887, цит. у K. de Jong, ц. с. 281.

[4] Carl Limholtz Unknown Mexico. London I (1903), 311 нт.

той търси най-напредъ причината на болестьта — тя е обикновено богъ, вѣтърътъ или магия. Чрезъ нощенъ танецъ магьосникътъ успѣва да види своя богъ-покровитель, и да му говори. Предпоставка за успеха му е въздържането отъ жена. —Така и шаманътъ у други първобитни племена на Америка знаятъ, като подготовка на сеанси и чудеса, понасянето на крайна умора, дълго въздържане и голѣмо напрежение на духа, искрено убедени въ собствената си сила.[1]

Вариация на сибирския шаманъ представя т. н. ангекокъ у ескимосцитѣ на Гренландия. Единъ наблюдатель[2] на магическия сеансъ казва за тоя магьосникъ-лѣкарь: „Той седна (при угасени лампи и вечерь, защото се предпочита тъмнината) на земята до една изсушена кожа на тюленъ, която движеше; той биеше на барабанъ и пѣеше. Всички присжтствуващи пѣеха съ него. Отъ време на време пѣсеньта биваше пресичана отъ викътъ: „гойе, гойе, гойе, гойе, гойе, гойе!“ значението на който не разбирахъ и който идѣше ту отъ единъ, ту отъ другъ жгълъ на колибата. Следъ това всичко замлъкна и не се чуваше друго освенъ запъхтѣното дишане на ангекока, който сѣкашъ се борѣше съ нѣшо по-силно отъ него. Скоро се чу шумъ, подобенъ на тоя отъ кастанети, и се почна сжщата пѣсень и сжщиятъ викъ: „гойе, гойе, гойе!“ Изтече по тоя начинъ единъ часъ, докато магьосникътъ успѣе да принуди духа, т. н. торнакъ, да се отзове на поканата му. Духътъ дойде най-сетне, известявайки за пристигането си съ единъ страшенъ шумъ, подобенъ на тоя, които прави голѣма птица, кога лети надъ покрива. Ангекокътъ, все като пѣеше, му задаваше въпроси, на които духъвъ отговаряше съ чуденъ за ушитѣ ми гласъ, но който сѣкашъ идѣше отъ входа, гдето бѣ седналъ ангекокътъ“. — Нѣкои магьосници сж въ състояние да се ранявать до кръвь въ време на екстаза и търсятъ ножове. Други каратъ да ги върже нѣкой здраво, после се оказватъ развързани.

Първобитнитѣ племена по островитѣ на Велики Тихи океанъ иматъ сжщитѣ магически обреди и идеи. Но о-въ

---

[1] J. Lubbock, Les origines de la civilisation, trad. E. Barbier Paris 1881, 250 нт.

[2] Graah, Voyage to Greenland 123, цит. у J. Lubbock, Les origines de la civisation 33. Срв. и Н. Харузинъ, Этнографія IV, 420.

Вили (група Фиджи) шаманизирането у папуаситѣ се върши така, по описанието на Уйлямсъ.[1] Най-напредъ настжпва у зрителитѣ дълбоко мълчание, и очитѣ имъ се устремяватъ къмъ потопения въ мисли жрецъ. Измине ли малко време, той почва да се тресе, виждатъ се нервни потреперванния на лицето и членоветѣ му. Тѣзи потреперванния се увеличаватъ, раздвижватъ се всички мускули на тѣлото му, и жрецътъ почва да прави конвулсии като че ли е трескавъ. Понѣкога тѣзи трепети сж придружени съ шепнения и хълцания, венитѣ се надуватъ и циркулацията на кръвьта се ускорява. Жрецътъ е обхванатъ сега отъ бога си; думитѣ и действията му не сж вече негови, а на бога, който го е изпълнилъ. Остри викове: „кой ау, кой ау! това съмъ азъ, това съмъ азъ!“ изпълнятъ въздуха; вѣрва се, че така възвестява богътъ пристигането си. „Жрецътъ отговаря тогава на въпроситѣ, и очитѣ му сж изкокнали, гласътъ му става неестественъ, лицето му е бледо, устнитѣ му сиви, дишането му затруднено; той прилича съ една дума на бѣснуващъ лудъ; потъ тече отъ всѣка негова пора, сълзи бликатъ отъ очитѣ му; следъ което симптомитѣ постепенно изчезватъ. Жрецътъ гледа наоколо си, като че не знае где се намира, и въ момента, когато богътъ извика: „азъ си отивамъ“, той се хвърля страстно на земята или удря долу съ тоягата си. Конвулсивнитѣ движения продължаватъ още нѣкое време.“

У индианцитѣ,[2] както и у много първобитни племена, званието на магьосника-лѣкарь е наследсвено, то минува отъ баща на синъ. Ала не всички деца сж еднакво пригодни да наследятъ занаята, и още докато сж на 8—10 години бива избрано между тѣхъ онова, което се предпочита. То спи отдѣлно отъ другитѣ, за да бжде посещавано отъ духоветѣ, дошли въ видъ на птици или звѣрове; по-стариятъ магьосникъ-лѣкарь му тълкува виденията и го напжтва да се обръща за всичко желано къмъ добритѣ духове; въ усамотението си то пости дълго и пази мълчание; а като порасте бива посветено

[1] Wiiiams, Fiji and the Fijians I, 224, цит. у J. Lubbock, Les origines de la civilisation. 339 Срв. и СбНУН. XXXIV, 187, гдето вм. „ескимоситѣ“ трѣбва да се чете „папуаситѣ“.

[2] A. Bastian, Allerlei aus Volks — und Menschenkunde. Berlin II (1888), 108—111.

въ званието си чрезъ една танцова церемония, която има религиозенъ характеръ и е придружена съ пѣсни и съ действия, които приспиватъ кандидата; събуденъ, той е вече готовъ да почне изкуството си. Освенъ като лѣкарь, магьосникътъ се подвизава и като пророкъ. Каже ли той на болния че ще умре въ опредѣлено време, болниятъ се убеждава че ще бѫде тъй, почва да крѣе и най-сетнѣ наистина умира — въ съгласие съ предсказанието. Ала изкуството си отмъщава на самитѣ лѣкари понѣкога, и когато напр. единъ лѣкарь у племето Нишрамъ заплашилъ че ще докара нѣкаква зараза, хората го убили, като го стегнали съ вѫжа и привързали на единъ конь, прогоненъ въ полето.

Нека добавимъ че индианцитѣ въ Гвинея и другаде смѣтатъ идиотитѣ за хора, които се сношаватъ съ добритѣ духове, поради което думитѣ и дѣлата имъ се вэематъ за божествени. Индианцитѣ въ Бразилия сѫщо иматъ на почитъ слабоумнитѣ, и въ това отношение тѣ не се различаватъ отъ простия народъ въ Русия или въ Арабия, гдето идиоти и уродиви минаватъ за светци, способни за пророчества, смѣтатъ се за обхванати отъ духове и за блаженни. [1]

У австралийскитѣ племена[2] магьосницитѣ-шамани образуватъ, ако не особена каста, най-малко една корпорация, гдето понѣкога тайната сила се добива по наследство. Но обикновено приобщаването става чрезъ откровение въ време на сънь или на екстаза. Понѣкога духоветѣ на родителитѣ се вестяватъ и даватъ на децата магическитѣ способности, но следъ като тѣзи потомци сѫ прекарали въ уединение и пости. Който иска да стане магьосникъ, трѣбва да спи на гроба, и ако презъ нощьта духътъ дойде да го убие и да отвори тѣлото му, да вземе вѫтрешнитѣ части и да ги замѣсти съ нови, той ще сполучи. Но призванието може да се получи не само отъ духоветѣ на мъртвитѣ, а и отъ демони и богове, следъ като магьосникътъ се е качвалъ на небето и е ималъ

---

[1] R. Andree, „Besessene und Geisteskranke", Ethnographische Parallelen, N. F., 1 нт.

[2] H. Hubert et Mauss, „L'origine de pouvoires magiques dans les sociétés australiennes", Mélanges d'histoire des religions. Paris 1909, 131 нт. Срв. и Howitt, „On Australian Medicine-Men", цит. у A. Bastian, Allerlei I, 223 нт.

среща съ тѣхъ. Таинствената сила трѣбва да се подновява периодически: затова магьосникътъ се качва за цѣлъ сезонъ на нѣкоя планина и чрезъ постене и други лишения получава отъ боговетѣ милость. Обредитѣ на посвещението сж твърде сложни и малко известни на ученитѣ, и ние не сме въ състояние да опредѣлимъ колко митоложка традиция и колко индивидуално съзнание е тукъ на лице, дали магьосникътъ е жертва на илюзиитѣ си, или илюзиитѣ му сж наложени отъ традицията.

У племето Курнай има два вида магьосници: едни гадатели и гледачи, други вражалци и лѣкари. Първитѣ сж духовни медиуми и пѣвци, тѣ предсказватъ бждащитѣ нѣща, откриватъ изчезналитѣ, съставятъ пѣсни и танци и сж единъ видъ благодетели на племето си. Еднитѣ и другитѣ еднакво получаватъ откровенията си отъ духоветѣ на мъртвитѣ, които имъ съобщаватъ формули и обреди и ги снабдяватъ съ магически субстанции и орждия. При това духоветѣ или посещаватъ сами бждащия магьосникъ, или го отвеждатъ въ своето царство, гдето той вижда нови нѣща и узнава тайнитѣ на изкуството си. У племето Варамунга бждащиятъ магьосникъ се оттегля въ пустинята, и въ течение на много дни бива спохожданъ отъ духове-демони (отчасть сходни съ тия на мъртвитѣ, отчасть свободни. като феитѣ), които го убиватъ, отварятъ го и турятъ вмѣсто органитѣ му една малка змия, въплощение на магическитѣ сили. После тѣ го оставятъ, приятелитѣ му го намиратъ, тѣ го мислятъ умрѣлъ, но той оживява, и по това се познава, че е вече магьосникъ-лѣкарь. Общо взето, откровението у австралийския шаманъ върви по тая схема: спохождане отъ демона въ изолирано състояние, не въ група хора; предизвикване на откровението чрезъ сношение на магьосника съ други магьосници, следъ което иде усамотение въ гора или пустиня, обредни лишения, постъ и страстни умствени упражнения за халюцинации; откровението е свързано съ екстаза и последвано отъ делириумъ; индивидътъ вѣрва да е билъ въ свѣта на духоветѣ, и животътъ му за напредъ взима другъ ходъ; при срещата си съ духоветѣ той е получилъ нѣкаква магическа субстанция, обикновено планински кристалъ.

Всички приведени до тукъ факти изъ магическата практика и религиозната мисъль на племената по разни части на

свѣта, у които вирѣе подъ тази или онази форма шаманството, идатъ да поставятъ въ правилна свѣтлина опредѣлени черти на нашето нестинарство, да ни разкриятъ неговата психология. Оставяйки на страна въпроса за произходъ, за насъ е ясно, че при тѣзи въззрения и обреди ние се натъкваме на една универсална верига отъ идеи, които намиратъ изявление въ еднаква система отъ обредни действия и институции, въ сродни откъмъ общия си характеръ понятия за свѣта, за човѣка и за начинитѣ на въздействие върху тока на нѣщата — така че нашитѣ нестинари преставатъ да бждатъ изолирано явление, тѣ намиратъ своята естествена духовна атмосфера, своитѣ добре уяснени антецеденти въ примѣритѣ отвредъ. Намъ предстои сега, опрени на тѣзи аналогии, както и на изтъкнатитѣ връзки съ родствени стари култове, да разкриемъ пълната природа на нестинарския обичай, да вникнемъ въ сжщина, първоначаленъ смисълъ и съвременно значение на всички елементи, отъ които се слага тази тъй интересна за етнолога и религиозния историкъ обредна старина у насъ.

ГЛАВА IV

Теоретически предпоставки

I. Две основни положения при тълкуване на нестинарската обредность; методология на съпоставкитѣ и на тъждествата. — Нестинаритѣ като ерофанти, литургията имъ като синкретична мистерия. — Общи черти на посвещението въ първобитни и развити култове. — Главни елементи на всѣка мистерия: общуване съ свещения свѣтъ, прахтически облаги, повисено настроение. — Нестинарството като призвание: свободенъ подборъ и наследственость, способность за екзалтация. — Постъ, измжчвания и въздържания, като средства за сдобиване съ магически сили.

II. Характеристика на екстатичнитѣ явления: изпълване отъ ново съзнание, новъ свѣтъ на душата; видения и деперсонализация, подобни на поетическото вживяване. — Мистическо съзерцание у шаманитѣ, И. Лойола, св. Тереза, Алъ-Гезали и др. — Истерични припадъци и каталепсия. — Нарушение на психическото равновесие, свързано съ анестезия. — Форми на истеричния припадъкъ у нестинари, дервиши, шамани и християнски светци; настжпване и развой на нервната криза. — Нестинарското „прихващане". — Пророчески даръ на примрѣлитѣ и пренесенитѣ на оня свѣтъ. — Искрена вѣра на разнитѣ категории пророци въ посвещенията и чуднитѣ имъ дарби.

III. Фактори на колективната психоза при нестинаритѣ. — Празднични сборове (панаири) и процесии къмъ свещенни мѣста — Култовиятъ танецъ, ролята му при екстазата. — Хороводъ и единична игра на нестинаритѣ въ огъня; нестинарската свирня и светиятъ тжпанъ. — Религиозни епидемии по стжпкитѣ на масови възбуждения: ширене на дионисовия култъ, танецътъ на св. Витъ, лаещитѣ жени въ Бретанъ, и др. — Ендогамия въ нестинарскитѣ села. — Обстановка на прихващанията въ даденъ годишенъ моментъ.

IV. Нестинаритѣ като пророци и вражалци. — Пророчества и прокоби при екстатичното пренасяне на шамана. — Св. Константинъ като духъ-покровитель; какъ той е внесенъ въ обредностьта? — Анестезия на играчитѣ въ огъня: опити за обяснението ѝ. — Физиологически и психологически причини. — Граници на имунитета (ненаранимостьта и безчувствието). — Потекло

на името „нестинари". —. Етимологии и обяснения на по-раншнитѣ записвачи. — Две сериозни хипотези: производство отъ νηστεία, постъ, и νηστιά, огънь. — Разнитѣ форми на името „нестинари" — „ищинари".

I

Нестинарството като мистерия

Двете основни положения, отъ които трѣбва да излизаме при тълкуване на нестинарската обредность, сж: 1. убеждението, че тукъ се касае за далечна реминисценция отъ древна култова практика, навѣрно отъ една синкретична мистерия, родината на която би трѣбвало да се търси на Изтокъ; и 2. сжществуването на редица сходства, които сближаватъ загадъчната на пръвъ погледъ старина въ Тракия съ устройство и назначение на магическо-религиознитѣ посвещения у първобитни и напреднали народи.

Несъмнено, ние сме твърде непълно запознати съ предисторията на нестинарството, пъкъ и за съвременното му състояние не всичко е съвсемъ ясно разкрито. Догматическа и етическа страна напр. оставатъ за насъ тъмни, поради липсата на прѣки показания отъ изпълнителитѣ на старинския канонъ. Колкото проницателенъ да бжде наблюдательтъ отъ вънъ, той нѣма да долови нѣкои сжществени черти на религиозната мисъль, ако не дойде на помощь довѣреното съобщение на самитѣ нестинари. А последнитѣ пазятъ върху всичко, което досѣга запретената имъ вѣра и обредность, пълно мълчание. Въпрѣки това, възъ основа на досега изнесеното, ние можемъ да твърдимъ: нестинарството представя една западнала и замъглена откъмъ оправдание езическа преживѣлица, която се крепи само благодарение на връзкитѣ си съ най-интимнитѣ духовни интереси у това население, изпълнено отъ чувство на грѣховность, и на живата още надежда да се спечели чрезъ огненитѣ игри милостьта на светеца-покровитель, който праща плодородие, здраве и спасение отъ всѣкакви беди. А това е не малко като стимулъ за поддържане на обичая, то е дори решаващо за упоритото му зачитане въ ония села. Като пророци, лѣкари и посредници между божество и смъртни, нестинаритѣ продължаватъ да се радватъ на голѣма почить въ своето ограничено общество, и, тъкмо защото е тъй добре поставена въ мнението на срѣдата тази квази-жреческа каста, всички удари отъ

вънъ сж се оказвали до скоро безсилни да отстранятъ суевѣрно-магическата обредность.

Взета откъмъ главнитѣ си елементи — доколкото тѣ сж положително установени — тази обредность получава своето по-голѣмо или по-малко освѣтление чрезъ съпоставки съ роднитѣ обичаи, вѣрвания и идеи въ разни културни крѫгове. И ако въ едни случаи, както вече видѣхме, сравнението ни навежда на заключения относно историческото потекло, по силата на специфични родства, въ други случаи предъ насъ изпѫкватъ по-дълбоки психологически успоредици, които ни разясняватъ нѣкои типични процеси на религиозно-магическата мисъль. Защото аскетически изпитания, жертвени приношения, екстатични припадъци и видения, медицинска демонология, пророчески функции и т. н., както ги имаме при нашитѣ нестинари, не представятъ нѣщо локално и частно, а възлизатъ къмъ методи на религиозната практика, както ги срещаме въ безброй по-близки или по-далечни вариации по цѣлото земно кълбо. Разбира се, твърде важно е да се следи при тия сходства, докѫде се простира съвпадежътъ на форми, идеи и настроения и доколко това сж явления съ тъждественъ мирогледъ въ основата. Методологически ние стоимъ тукъ предъ задача, решението на която обуславя правилно и неправилно вреждане на частния случай подъ общия законъ. И ако нѣма достатъчно далечни граници за нашитѣ сближения, нѣма сжщо и достатъчно строги критерии за свързване на изолиранитѣ факти въ една идеална или прагматическа цѣлость.

Общо погледнато, нестинаритѣ ни се представятъ като посветени въ една тайна жреци, като изпълнени отъ високъ духъ пророци, повикани да приобщатъ вѣрващитѣ къмъ здраве, щастие и спасение на душата, да разкриятъ грѣха, да намѣрятъ очищението, да вещаятъ волята на светеца-покровитель. Въ тѣзи свои функции и съ познатата литургическа практика, особено съ танеца въ огъня, тѣ се явяватъ сѣкашъ иерофанти на една отживѣла днесъ мистерия, т. е. такива изпълнители и тълкуватели на свещенния обредъ, каквито знаятъ всички тайни култове на древностьта. Но трѣбва да правимъ разлика между нестинари и нестинари, така че докато на една страна стоятъ малкото нестинарски светци, съ тѣхнитѣ домашни параклиси и тѣхния магически авторитетъ, на друга

страна стоятъ множеството случайно „прихванати“ веднажъ презъ годината, заедно съ цѣлата община задъ тѣхъ.[1] При това, за разлика отъ официалното богослужение и черковнитѣ проповѣди, достжпни за всички, безъ огледъ на родъ и мѣстожителство, празднецитѣ, обредитѣ, пророчествата и огненитѣ игри на нестинарството сж интерни, т. е. ограничени първоначално само за общината, само за тѣсния кржгъ добре познати вѣрващи, изъ чиято срѣда става подборътъ на нестинаритѣ κατ' ἐξοχήν, на нестинарскитѣ учители и чудотворци. Че подобна организация и подобни понятия за божественото откровение не противоречатъ по сжщество на християнскитѣ идеи, показва ни историята. Отъ момента, когато напуска традициитѣ на Мойсеевия законъ, младото християнство възприема, подъ влияние на елинизма, формата и практикитѣ на мистериитѣ. Отначало християнскитѣ общини сж, вжтрешно взети, затворени организации, характеризувани съ една тайна доктрина и съ символически обреди за посветенитѣ — както това личи вече отъ терминитѣ μυστέριον (мистерия) и τέλειος (посветенъ) въ речника на св. Павелъ.[2] Въ това отношение хри-

[1] Въ култовата община на богиня Изида, въ римската империя, се прави разлика между мисти (съ жреческа функция), които сж посветени, положили сж клетва за службата си на бога (sacramentum) и сж „навлѣкли игото“, и прозелети (advenae), които, плашейки се отъ строгата аскеза и обричането за презъ цѣлъ животъ, само вѣрватъ и участвуватъ въ церемониитѣ. Срв. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig 1910, 7.

[2] Срв. G. D'Alviella, Croyances, Rites, Institutions I (1911), 224. Кръщението е представено у св. Павелъ (Колос. II, 12) като една мистическа операция за приобщаване на неофита къмъ смъртьта и възкресението на Исуса. Гръко-римскитѣ адепти на християнството превръщатъ това таинство въ едно продължено посвещение, чиято фразеология и рамки биватъ заети отъ езичеството, по примѣръ, даденъ отъ гностицитѣ. У една секта на гностицитѣ се предвиждатъ нѣколко степени на посвещението, така че следъ първата, „кръщение съ вода“ (което увежда „въ мѣстата на Правдата и на Свѣтлината“), иде втора, „кръщение съ огънь“ (което увежда „между наследницитѣ на царството на Свѣтлината“). Срв. G. D'Alviella, „L'Initiation, institution sociale, magique et religieuse“, Revue de l'Histoire des Religions, t. LXXXI (1920), 11, съ указ. на E. Hatch, Influence of greek Ideas and Usages upon the Christian Church. London 1890, 295 нт. Срв. още A. van Gennep, Les rites de passage. Paris 1909, 126, 133; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum, 1894, и сжщиятъ, „Arkandisziplin“, Die Religion

стиянството се поставя на сжщата почва на религиозни възрения и на социални установления, на която стоятъ мистериитѣ на Гърция (Елевзиниа), на Сирия (Magna Mater), на Фригия (Атисъ), на Египетъ (Изисъ и Озирисъ), на Персия (Митра), и т. н. Ето защо и инициаторитѣ на нестинарската обредность, гдето и да търсимъ тѣхното първо огнище, биха могли да усвоятъ изработенитѣ отъ напрежъ форми и методи на мистическото посвещение. И интересно е да се изтъкне,[1] какъ всички мистерии по земното кълбо показватъ удивително много сходства помежду си, безъ да стоятъ въ взаимна връзка, —което иде да оправдае съпоставянето на древни елински или азиатски култове съ религиозно-магически обреди на първобитнитѣ племена въ другитѣ континенти.[2]

---

in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von F. M. Schiele. Tübingen I (1909) 686 нт.

[1] A. Lang, Myth, Ritual and Religion. London I (1887), 282 нт. Лангъ отбелязва като главни точки, въ които се схождатъ елински мистерии съ практики въ Америка, Африка и Австралия: 1. мистическитѣ танци; 2. употрѣбата на инструментъ, turndun у австралийцитѣ, bull-roarer у англичанитѣ, χῶνος у гърцитѣ (дръвче, което се върти и прави шумъ); 3. мазането съ глина или съ друго подобно вещество, което после се измива, въ знакъ на очистване отъ вината и на влизане въ новъ животъ; и 4. представления съ змии или вършене други „лудории“ (mad doings) у нецивилизованитѣ. — Но, както забелязва Далвиела, тоя списъкъ на общи мѣста би могълъ да се допълни съ още важни подробности, все тъй универсални, напр. подготвителенъ постъ, жертвоприношение на животни, маскиране, и др. Срв. Goblet D'Alviella, Revue de l'Histoire des Religions XLVI (1902), 178. Най-сжщественитѣ моменти на мистическото посвещение и свещенодействие сж формулирани отново у сжщия Далвиела — вж. след. забележка.

[2] Съ огледъ къмъ тѣзи успоредици, позволили на сравнителната религиозна наука да интерпретира класическитѣ мистерии съ помощьта на шаманистическитѣ идеи и действия у днешни диваци, Гобле Далвиела изтъква следнитѣ типични черти: 1. изпълнение на редица формалности, които очистватъ и подготвятъ профанната личность за посвещението, отдѣляйки я отъ нейната досегашна срѣда; 2. друга редица формалности, които увеждатъ неофита въ свърхчувствения свѣтъ; 3. изнасяне на свещени или символистични предмети и обяснение на тѣхното назначение, съ запрещение да се разкриватъ думи и нѣща предъ непосветенитѣ; 4. обреди за възвръщане на посветения къмъ първоначалното му състояние. G. D'Alviella, „De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Éleusis“, Revue de l'Histoire des Religions XLVI (1902), 173; сжщиятъ, „L'Initiation“, ц. сп. LXXXI (1920), 16.

Цель и изпълнители на мистерията

При внимателно сравнение на апарата отъ мистически представи и действия другаде съ практиката на нашитѣ нестинари, ние съзираме известни сходства и известни различия, чието разбиране не е трудно. Сходствата, общитѣ черти идатъ отъ реминисценциитѣ, които свързватъ днешната обредность съ старитѣ култове, а различията — отъ упадъка на тази обредность до една религиозно-битова вкаменѣлость, лишена отъ своитѣ обяснителни елементи въ живата легендарно-митическа традиция. Нестинаритѣ-светци спадатъ къмъ категорията на онези избрани личности въ всѣка мистическа организация, — мисти, магьосници, шамани или жреци отъ особени родове — които иматъ за длъжность да вършатъ очистителнитѣ церемонии, да принасятъ изкупителнитѣ жертви и да посредничатъ за откровенията на божественитѣ сили. Подборътъ на новитѣ послушници, на неофититѣ, става най-често между такива млади хора, които показватъ известно разположение за истерични припадъци и самовнушения, при което не безъ значение за появата на последнитѣ сж празничнитѣ процесии, уединеното съзерцание, постътъ, изкуственитѣ възбуждения, и т. н. Екстазата въ случая е белегъ на влизане въ бога, на постигнато общуване съ избрания духъ-покровитель, и земно предчувствие на крайното блаженство. Страхъ отъ профанация, на една страна, или страхъ отъ преследване, на друга старана—особено ако мѣродавнитѣ кржгове се окажатъ неприязнено настроени къмъ изолирания култъ — сж нѣщо твърде естествено при всички подобни сакрални действия; отъ гдето и криенето, навикътъ да се сматря голѣма тайна всичко, което досѣга институция, догми и литургия.

Взето като преживѣлица отъ древна мистерия — и то като амалгама отъ култови и теоложки идеи, присжщи на нѣколко религиозни кржгове — нестинарството престава да бжде неразрешима гатанка за изследователя. Всичко въ него указва на катартични обреди, на нѣкогашно драматическо възпроизвеждане на една божествена история и на вживѣване въ единъ духовенъ свѣтъ, гдето се черпи упование за щастие долу и за блаженство горе, както го знаятъ толкова сродни практики. Основниятъ елементъ, характеристиката и оправданието на всѣка мистерия, е влизането въ общуване съ ви-

соки сили, откриването за обхванатия отъ духа, отъ божеството, на една свѣтлина всрѣдъ толкова тъма на земното битие. Дефиницията, която би се дала на мистерията, трѣбва да изтъква на първо мѣсто тъкмо тази особеность — и съ право Арнолдъ ванъ Генепъ разбира подъ мистерия „цѣлокупностьта отъ церемонии, чрезъ които неофитътъ, преминалъ отъ профанния свѣтъ въ священния, общува прѣко и окончателно съ тоя“.[1] Като вториченъ елементъ, тѣсно обусловенъ отъ първия, иде надеждата, че наличностьта на толкова посветени лица, изпълнили съ всичката мжчителна скрупульозность божествените предписания, и приобщаването на цѣлата община къмъ священнитѣ церемонии, гдето влизатъ редица магически заклинания и въздействия върху природнитѣ сили, ще иматъ за последица настжпването на максимума благотворни резултати за поминъкъ, здраве и всѣко щастие на вѣрващитѣ. Защото, както отдавна е забелязано, повечето обреди и култове на древния свѣтъ иматъ най-практическо назначение, служейки като особена, магическо-религиозна метода за спечелване на икономически и специално земледѣлско-скотовъдски изгоди — отъ гдето и връзката имъ съ стопанския календаръ или съ характера на годишнитѣ времена.[2] Най-сетне, не би трѣбвало да подценяваме тукъ и оня по-общъ емоционаленъ елементъ, който сродява всѣки праздниченъ обредъ съ игритѣ изобщо, и който внася въ живота на отрудения народъ, край толкова много грижи, едно повисено самочувствие, бодрость и нравствена свобода. Изъ това празднично настроение, както го изпитватъ

---

[1] A. van Gennep, Les rites de passage 127.

[2] Срв. по-го-горе, Уводъ 15, и A. van Geurier, ц. кн. 116. „Тѣзи, които увеждатъ мистериитѣ, пише още Дюпюи, сж имали за цель да засилятъ вѣрата и да утешатъ човѣка въ неговитѣ нещастия чрезъ голѣмитѣ надежди, почерпани отъ религията, чиито принципи му биватъ представени подъ външното облѣкло на нѣкоя тържествена церемония и подъ священното було на алегорията.“ Dupuis, Origine de tous les cultes, I p. du t. IV. Paris, l'an III de la Républ. 8. Дюпюи следва тукъ дефиницията на Плутарха, De Iside et Osiride 27, споредъ когото богиня Изида създала мистериитѣ, като „примѣсила къмъ священния обредъ образи, указания и подражания на ония прежни страдания (на Озириса) и като наредила така единъ урокъ по благочестието и една утеха за мжжетѣ и женитѣ, които се намиратъ въ сжщитѣ злополуки.“ Оставимъ ли на страна възгледа за явна предомисъль при възникването на първоначалната магическа оеродность, вѣрно остава наблюдението за надежда и утеха на страдащитѣ.

при сборове, общи трапези, всевъзможни забави и процесии, участницитѣ въ мистерията или въ годишния обичай—особено ако има и нѣщо таинствено, нѣщо поразително, способно да раздвижи мощно въображението (при нестинаритѣ нощното шествие съ факли, гледката на прихванатитѣ, които като фантоми танцуватъ въ огъня, пророческитѣ вещания на екзалтиранитѣ, и т. н.) — може да се обясни тъй сѫщо до известна степень очарованието на обреда върху духоветѣ и копнежътъ, съ който се очаква настѫпването на знаменателната дата въ календаря. Консерватизмътъ на толкова езически обреди се длъжи навѣрно и на тая атмосфера отъ настроения, нагледи и афекти, тъй поетически въ основата си и тъй мѫчно изкоренима при една нова религия, която иска да насажда само суровъ нравственъ дългъ и отказъ отъ радости. Вече по тая причина мистическитѣ култове на древностьта упражняватъ трайно въздействие върху младото християнство, като му налагатъ—противъ волята на апостоли и черковни отци — своитѣ профанно-магически представи, отъ които малцина новообращени би могли да се откажатъ, щомъ непоправимо сѫ свикнали съ тѣхъ.[1]

Твърде важенъ е въпросътъ, какъ се вербуватъ представителитѣ на нестинарскитѣ таинства, актьоритѣ въ тая избледнѣла днесъ мистерия. Ако нѣкога въ такива случаи е имало една организована каста, една затворена група длъжностни лица, гдето права и знания се предаватъ било отъ родъ въ родъ, като скѫпа привилегия, било чрезъ специална церемония за посвещение на избраницитѣ,[2] по-късно, съ упадъка на култа и уцѣляването му като преследвана преживѣлица, настѫпва разлагане на съсловието отъ жреци, мисти, маги и деградирането имъ до непосветени отъ никого любители на обредната игра или свободни врачалци. Решава тукъ вече не законътъ за наследство или официалното посвещение, а изключително личното влѣчение, доколкото то намира признание отъ срѣдата.[3] Днешнитѣ нестинари не могатъ

[1] Срв. K. Anrich, Das antike Mysterienwesen, и стат. „Arkandisziplin", Die Religion in Geschichet u. Gegenwart, цит. по-горе, 179.

[2] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 199.

[3] Вж. по-горе, 84.

ни най-малко, въпрѣки всичкия си авторитетъ, да се приравняватъ съ рода на Леви у евреитѣ или на Евмолпа у гърцитѣ, гдето жрецитѣ се грижатъ за култа и изпълняватъ функциитѣ си по правото на осветенъ отъ старината семеенъ изборъ. Разбира се, случаитѣ на кръвно родство и на известна приемственость въ дарби и наклонности у нестинаритѣ нѐ бива да се игнориратъ — но тѣ сведочатъ само толкова, че приобщаването къмъ мистическитѣ обреди, пророчества и лѣкувания може да настжпи понѣкога по силата на вродени разположения, безъ това да бжде правило. Въ тая точка нашитѣ нестинари стоятъ — по регресъ или нова еволюция — на сжщото стжпало, гдето се намиратъ и съвременнитѣ шамани. Въ едни случаи, именно, шаманскиятъ даръ се смѣта полученъ по наследство: у якути, буряти, вотяки, алтайци има известни семейства, които минуватъ за избраници на духа-покровитель, така че само потомцитѣ имъ могатъ да бждатъ медиуми на високитѣ сили; но въ други случаи, както това се наблюдава у повечето некултурни раси, способностьта да стане нѣкой шаманъ се признава за потенциална въ цѣлото племе, като проявата ѝ се поставя въ зависимость отъ лични качества, желание, и т. н.[1] Това състояние може да се развие — ако бжде взето като наченалъ стадий — наматъкъ въ две посоки: шаманътъ печели въ репутация и усрѣдява въ ржцетѣ си нѣкои социални функции, които го приравняватъ къмъ жреца или господаря; или пъкъ той губи въ оценката на община, на племе и се превръща въ магьосникъ отъ нисшъ разредъ, непризнатъ отъ истинскитѣ представители на религията.[2] Нестинаритѣ заематъ у насъ дотолкова по-особено положение, доколкото не сж ни едното ни другото, а нѣщо по срѣдата: социалното имъ положение не ги издига високо освенъ въ очитѣ на тѣхнитѣ слѣпи почитатели, и отъ гледище на православната черква тѣ сж само жертви на грубъ предразсждъкъ, на езическо суевѣрие. При това тѣ не образуватъ организуванъ и затворенъ кржгъ, макаръ и да сж, чрезъ „главнитѣ нестинари", една професия, която напомня съ тѣзи или онези свои действия положението и функциитѣ на жреци у древнитѣ, на шамани у новитѣ езически народности.

---

[1] Н. Харузинъ. Этнографія. СПбгъ IV (1905), 401, 404 нт.

[2] Н. Харузинъ, ц. с. 419.

Най-важната отличителна черта на главния нестинарь или на главната нестинарка е способностьта за **религиозна екзалтация** — онова душевно качество, чрезъ което се постига екстазата, т. е. влизането въ бога и откриването на високитѣ тайни. Нестинарьтъ не би могълъ да си извоюва признание, ако не показваше нѣщо изключително въ своята природа, една възбуденость, благодарение на която минува за медиумъ на свръхестественитѣ сили.[1] Тази негова вжтрешна организация го обособява отъ срѣдата му, внушава и на самия него и на околнитѣ вѣрата, че той е предопредѣленъ да бжде тълкуватель на високата воля, посрѣдникъ между общината и свръхчувствения свѣтъ — безразлично дали то сж Богородица и разни светци, или душитѣ на умрѣлитѣ. Четейки всички ония описания, които ни рисуватъ положението на главния нестинарь и устройството на профанния култъ въ свръзка съ неговата личность, ние се убеждаваме, че отъ решаваще значение сж тъкмо тия необикновени в добродетели на духа, изворъ за материални и нравствени блага на общината. Ако източнитѣ мистерии (на Озирисъ) окуражаватъ постжпилия на служба, „надѣналия игото“ борецъ за тържество на правия богъ съ думитѣ: „не се плаши, магическата ти душа е твоето оржжие“,[2] несъмнено е, че тази магическа душа ще поличи преди всичко въ непроизволното това отърсване отъ низменнитѣ възприятия, за да се рѣе нашето азъ въ сферата на божественото, на духоветѣ. И нестинарьтъ и мистътъ, подобно на съвременния шаманъ, знаятъ два вида обредни изпълнения: едни, чрезъ които се облекчава настжпването на желаната екстаза, и други, които трѣбва да докажатъ на околната срѣда, да убедятъ зрителитѣ, че избранникътъ наистина се намира при чудеснитѣ свои продукции (игра въ огъня, прогонване демона на болестьта, пророческитѣ видения, отгадаването на скритото) подъ закрилата на свръхземнитѣ сили.

Постъ, очищения и самоизмжчвания

Между средствата за подготвяне на екстазата, съ всички нейни последици, твърде видно мѣсто държатъ постътъ, очи-

[1] Срв. за шамана Н. Харузинъ, Этнографія IV, 435.

[2] Въ папируса, писанъ за египетския царь Псаметихъ: Σὺ δὲ μαγικὴν ψυχὴν ἔχων ὁπλισθεὶς μὴ θαμβηθῇς. Срв. R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 69.

щенията и измжчванията. Тѣзи средства образуватъ негативната, аскетическата метода за изпразване на индивидуалното съзнание, за умъртвяване на плътското и засилване на религиозния моноидеизъмъ, и тѣ предхождатъ обикновено другитѣ видове упражнения, положителнитѣ, чрезъ които се цели реализиране на екстазата.[1] Постътъ, като въздържане отъ храна и отъ вода, или — въ по-широкъ смисълъ — като отхвърляне на известни видове храна, представя най-обикнатата физиологическа предпоставка на религиозно-магическитѣ обреди, и неговото назначение е ту да се премахне опасната при сношение съ боговетѣ нечистота на тѣлото, ту да се уведе божественото откровение.[2] „Постътъ, бележи още Е. Тайлоръ, придруженъ често отъ други лишения и отъ дълго уединено съзерцание въ пустинята или въ гората, е едно отъ средствата, които най-силно допринасятъ за нарушаване на умствената дейность и извикване на екстатични видения".[3]

Въ разни индиански племена ловцитѣ, преди излизане, постятъ, за да иматъ сънища, които показватъ где се намира дивечъ и какъ най-лесно може да се укроти гнѣвътъ на злитѣ духове. Пророчицата Вавозе постила въ моминството си въ своята самотна колиба дотогава, докогато не се почувствувала пренесена въ небесата, гдето видѣла голѣмия духъ: това било първото указание за нейната бждаща дарба. Шаманътъ Шингвауххъ признавалъ, че съплеменницитѣ му постили въ течение на шесть-седемь дена, докато тѣлото имъ и духътъ имъ станатъ леки и свободни и въ сънищата си почнатъ да виждатъ слънцето: този сънь, мислѣли тѣ, имъ позволявалъ да угаждатъ всичко тайно на земята. Ако постътъ продължи дълго, човѣкъ ималъ често пророчески сънища и смогвалъ да достигне до високо положение въ срѣдата си. И Добрицхоферъ ни описва, какъ се ставало магьосникъ: въ продължение на много дни кандидата седи край нѣкое езеро и се въздържа отъ храна дотогава, докато не почне да изпада въ делириумъ и да си мисли, че се е сдобилъ съ мждрость и сила да угажда бждащето. И ако е вѣрна думата на Галенъ, че сънищата, причинени отъ постене, били най-отчетливитѣ, нѣма

[1] E. Murisier, „Le sentiment religieux dans l'extase", Revue philosophique 46 (1898), 609 нт.

[2] E. Westermarck, Origin... of the moral Ideas II, 292 нт.

[3] E. Tylor, La civilisation primitive. Paris II (1878), 527.

защо да се чудимъ на думитѣ на зулуситѣ, които не вѣрватъ въ тлъститѣ пороци и казватъ: „Тѣло, което се пълни постоянно, не може да съгледа тайнитѣ нѣща". Магьосникътъ-лѣкарь у тѣхъ се подготвя за сношенията си съ духоветѣ-покровители (Амадхлози) чрезъ недостатъчна храна, лишения, мжки, дисциплина и уединено ходене; следъ всичко това той ще падне въ несвѣсть, и тогава става способенъ твърде често за екстатични видения.[1]

Къмъ тѣзи примѣри отъ първобитнитѣ племена бихме могли да добавимъ още следнитѣ по-типични. Индианцитѣ отъ американското племе Нутка постятъ въ течение на три или четири седмици и не се сношаватъ полово съ женитѣ си, когато трѣбва да предприематъ воененъ походъ. У племето Ариката строгиятъ постъ, сведенъ къмъ пълно отказване отъ храна, трае въ такива случаи четири дни; презъ това време въображението се възбужда до делириумъ, явяватъ се видения, по които най-старитѣ или мждритѣ пророкуватъ за изхода на сражението. Ловцитѣ въ британска Колумбия, когато искатъ да си осигурятъ щастливъ ловъ, постятъ и се кжпятъ въ течение на три-четири дена и не докосватъ два-три месеца наредъ женитѣ си.[2] А на о-въ Мадагаскаръ, като хубаво продължение на тая практика и като особенъ видъ симпатическа магия, се съблюдава обичаятъ: щомъ мжжетѣ сж заминали на война, женитѣ и момичетата дома танцуватъ непрестанно дене и нощe, безъ да лѣгатъ да спятъ, безъ да се хранятъ, като се въздържатъ строго и отъ полови сношения, убедени, че целомждрие, игра и постъ ще дадатъ издържливость и победа на участницитѣ въ боя.[3] Очевидно, всички тѣзи лишения и измжчвания на тѣлото иматъ за назначение да повисятъ настроението въ желаната посока, да укрепятъ волята, да засилятъ енергията, и това отговаря на реалнитѣ психофизически тенденции на чевѣшката природа, инстинктивно или по дългъ опитъ угадени още на първо-

---

[1] E. Tylor, ц. с. 529 нт.

[2] J. G. Frazer, Taboo and the perils of the soul.[3] London 1911, 161 нт., 198.

[3] J. G. Frazer, The Magic art.[3] London 1913, I, 131. За пости и въздържания въ мистич. организации на африканскитѣ племена срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 191.

битно умствено стжпало. Веднажъ осъзнати на практика, тѣзи средства биватъ възприети отъ религиозно-магическата мисъль, за да получатъ широко приложение въ литургия и обреди и за да се мотивиратъ като достойна подготовка за божествени откровения, като неминуемъ данъкъ на високитѣ сили, които само по този начинъ могатъ да бждатъ разположени за милость, за общуване съ смъртнитѣ. Постътъ, при това, може да получи значение на катартична церемония — едно като се отстрани всѣка нечистота на тѣлото, чрезъ въздържане отъ храна, и друго, като се осуети влизането чрезъ питателнитѣ вещества на демони въ организма. Стжпка нататъкъ въ това лустративно-табуиращо разбиране на поста, на аскезата, образува положителното измжчване на тѣлото, свещената флагелация, която трѣбва да освободи душата отъ веригитѣ на плътьта и да я приготви за общуване съ високия духъ.

Каква роля се пада на поста и на другитѣ средства отъ този родъ при посвещение и сеанси на шамана, видѣхме вече. Бждащиятъ шаманъ се оттегля въ уединение, въ гората или другаде, и тамъ чрезъ диета и упражнения улеснява работата на въображението си, увежда невропатически състояния, които му позволяватъ да придобие специфичнитѣ качества на призванието си. Той пости, очиства се чрезъ вода, която е черпана по особенъ начинъ, предава се на контемплация, извиква сънища, изпада въ конвулсии.[1] „Гренландецътъ, казва Кранцъ, когато иска да стане ангекокъ, трѣбва да се оттегли за нѣколко време далечъ отъ хората, въ уединено мѣсто, да живѣе като отшелникъ, да прекарва въ съзерцание на Торнарсукъ и да го моли да му прати единъ торнакъ. Лишенъ отъ всѣко човѣшко общество, тѣлото отслабнало отъ постъ и отъ напрѣгане на духа върху една и сжща мисъль, въображението на тоя човѣкъ се забърква до такава степень, щото той има видения, явяватъ му се хора, животни, дори чудовища. Той се убеждава лесно, че това сж действително духове, защото мисли само за духове, и той завършва съ конвулсии, които, иска да увеличи и да продължи".[2] Все тъй австралийскитѣ

[1] A van Gennep, Les rites de passage 153; Н. Харузинъ, Этнографія IV, 407 нт., 411.

[2] Crantz, History of Greenland I, 210, цит. у John Lubbock, Les origines de la civilisation.[3] Paris 1881, 250

шамани се качватъ на нѣкоя планина или отиватъ въ нѣкоя пустиня и тамъ се предаватъ на аскеза и на страсно съзерцание, които трѣбва да ги сродятъ съ свѣта на духоветѣ, отъ гдето се черпи магическа сила.[1] Тази практика намира своя исторически паралелъ въ превращението на Саулъ-Павелъ, оттеглилъ се въ Арабия, за да събере духа си и да се приготви за званието си, което му открива самъ Христосъ, като го спохожда и ржководи въ пжтя на просвѣтлението. Все така и китайскитѣ магьосници се готвятъ за своитѣ обредни представления и за газенето въ огъня чрезъ усамотение, постъ и други самоизмжчвания. Аскетическата тая практика има за цель, споредъ признанията на самитѣ китайци, да очисти тѣлото и да го направи способно за посещението на божествения гостъ, който трѣбва да влѣзе въ него. Въ продължение на дългия си постъ тѣзи слуги на бога се предаватъ на непрекжсната контемплация, която ги сродява съ анормалната представа за явяване на духа и за обхващане отъ него.[2] Несъзнателното самовнушение и отслабването на разсждъчната способность вървятъ тукъ ржка подъ ржка, за да станатъ тези магьосници първа жертва на общата илюзия за манифестация на боговетѣ чрезъ избрани личности.

Аналогична практика въ древнитѣ култове

Практиката у некултурни и малокултурни племена намира подпълни аналогии въ култовата обредность на източния и класическия свѣтъ. Въ мистериитѣ на Атисъ оплакването на умрѣлия богъ се съпровожда съ постъ, чието значение е навѣрно да подготви тѣлото на новопосветения за благословеното причастие, като го очисти отъ всичко, способно да оскверни свещенитѣ елементи.[3] Едно отъ най-важнитѣ нѣща, които източнитѣ мистерии носятъ за римския свѣтъ, е несъмнено катартиката, както тя чисти душата отъ петна и приготвя безсмъртие за благочестивия. Чрезъ разни обредни це-

---

[1] Срв. H. Hubert et Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions 152, 163. Подобна практика у индианцитѣ Арапахо, K. Preuss, Archiv für Religionswiss. XIV, 249. Срв. и по-горе, 172, 174.

[2] J. J. M. de Groot, „Les fêtes . . . à Emoui (Amoy)", Annales de Musée Guimet XI, 302.

[3] H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult. Giessen 1903, 185; J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris.[3] London 1907, 229.

ремонии, чрезъ обливания и лустрации, които трѣбва да повърнатъ на миста първоначалната му невинность, — и които представятъ магическо средство за въздействие върху духа, ако не сж все тъй духовна дезинфекция противъ лошитѣ духове, влѣзли въ тѣлото и осквернили го, — жрецътъ причинява едно ново раждане, доставя предчувствие за вѣчното блаженство. Извънъ тѣзи литургически действия, цельта се постига сжщо чрезъ лишения и страдания. Францъ Кюмонъ казва: „Въздъжането, което прѣчи на врагнитѣ сили да се вмъкнатъ заедно съ храната въ нашето тѣло; целомждрието, което предпазва човѣка отъ всѣко опетняване и всѣка слабость, ставатъ средство за освобождаване отъ властьта на злитѣ духове и за спечелване милостьта на небето. Самоизмжчвания, трудни палъмничества, публични изповѣдвания на грѣха, понѣкога бичувания и наранявания, всички тѣзи форми на покаянията и на умъртвяване плътьта издигатъ човѣка и го доближаватъ до боговетѣ“.[1] Още Иванъ Златоустъ намира, че „постътъ прави душата по-широка и й дава криле да се издигне високо,[2] и съ това подчертава едно самонаблюдение, известно дори на първобитната мистика (срв. по-горе случаятъ съ индианската пророчица Вавозе). Египетскиятъ ритуалъ, еднакво въ култа на Изида и на други богове, държи твърде много на очищения, прикаждания и въздържания отъ храна и полови сношения за своитѣ официанти; при това отначало катартиката нѣма нравствена, а магическа подлога; касае се само за пропжждане на зли духове и подготвяне на мантика, т. е. за диета, каквато предписва лѣкарьтъ при физическото оздравяне.[3] Едва по-късно тукъ се развива идеята за единъ етически ригоризъмъ, за нравствено очищение и подобрение на вжтрешния човѣкъ, за единъ начинъ на живѣене, който да съгласува религиозенъ идеалъ съ ежедневна практика.

Въ Индия подобни изпитания сж развити най-пълно въ философско-аскетическата система Йога. Тя учи собствено изкуството за мистическо съзерцание и единение съ бога, както то е познато въ разни вариации на разнитѣ религиозни секти

[1] Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römisches Heidentum 47, 49, 253.
[2] In Cap. I. Genes. Homil. X, срв. Migne, Patrol. gr. LIII, 83.
[3] Fr. Cumont, ц. с. 107.

въ Индия. Сѫщественото тамъ сѫ постътъ, половото въздържане, уединението, очищението и обмиванията.[1] Т. н. йоги, ученикътъ, свиква да обуздава инстинкти, да сгорещява духа, да изпада въ самохипноза и да мни, че е достигналъ до блаженото състояние на **Самадхи** — т. е. да бѫде пророкъ и светецъ. Независимо отъ това, постъ, бдене, мълчане и въздържане отъ известни храни и отъ сексуални връзки сѫ основно предпазително средство противъ действието на зли сили. Ето защо преди изпълнението на нѣкои свещенодействия или традиционни обичаи (жертвоприношение, женитба, стрижба на дете, изучване на Ведитѣ) трѣбва да се пости три дни, да се спи на гола земя, да се мълчи, да не се яде нѣщо солено или месо, да се пази целомѫдрие, и пр. Особено развитъ е постътъ, смѣтанъ като сѫществена форма на аскетическото самоизмѫчване: „постътъ е цѣлиятъ тапасъ", казватъ текстоветѣ Брахмана.[2] (**Тапасъ** означава собствено „горещина", после сгорещяване за аскеза, най-сетне самата аскеза). Постътъ не само предпазва отъ влизане у човѣка на зли духове, но го и подготвя за онова просвѣтление, чрезъ което настѫпва отъждествяване на частния Атманъ съ Атмана на вселената. И по идея и по форма тѣзи практики въ Индия напомнятъ случаитѣ въ западна Азия, бидейки навѣрно и въ генетическа връзка съ онова, което знаятъ малоазийскитѣ култове на древностьта.[3]

---

[1] H. Oldenberg, Religion des Veda. Berlin 1894, 411, 482; R. Schmidt, Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien (1908), 170 нт., 209 нт.; срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 186; E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum. Leipzig 1908, 29.

[2] H. Oldenberg, ц. кн. 402 нт.

[3] Нека отбележимъ тукъ интересния фактъ, че въ религията на Заратущра аскетизмътъ не е на почитъ; тя не допуска измѫчванията въ честь на бога, и отказътъ отъ радости не е заслуга въ очитѣ на заратущровитѣ последователи. Още Анкетилъ Дюперонъ изтъква какъ отъ всички религии тая на парситѣ е едничката, която нито предписва, нито цени поста: „Парсътъ вѣрва, наопаки, че почита Ормузда като се храни добре, понеже свежото и мѫжествено тѣло прави душата по-силна срещу злитѣ гении; понеже човѣкъ, който усеща по-малко нужда, чете словото съ повече внимание, има повече охота за добри дѣла..." Anquetil Duperron, Zend-Avesta II, 601. Вендидадъ отхвърля формално поста: — „Този, който не яде, нѣма сила нито за крепка чистота, нито за добро обработване земята, нито за да ражда мѫжествени деца. Защото всѣко

Ролята на постъ, въздържания и очищения въ гръцкитѣ култуве ни е загатната отъ доста свидетелства, които ни даватъ възможность да сравняваме магическитѣ въззрения, легнали въ основата на обредитѣ, съ съответнитѣ представи другаде. При Елевзинскитѣ мистерии напр., споредъ показанията на Порфирия и Ариана, е запретено да се яде бобъ, риба,

---

телесно създание живѣе отъ храна; липсва ли тая, настжпва смърть" (Farg. 3, 33). „Този, който храни и засилва тѣлото си като яде месо, той се сдобива по-лесно съ добъръ духъ отколкото оня, който не прави това" (Farg. 4, 48). И женитбата е нѣщо по-добро отъ целибата: „Ти, който имашъ съпруга, о свети Заратущра, имашъ предимство предъ оногова, който нѣма... Така има предимство и бащата на семейство предъ оня, който е бездетенъ" (Farg. 4, 47). Маздеизмътъ е въ морала си оптимистиченъ и рационалистиченъ, и критиката му противъ всички отрицателни доктрини показва нѣщо здраво и жизнеспособно; той е реформа, насочена срещу спиритуализма. Срв. N. Söderblom, „Du génie du Mazdéisme". Melanges Ch. de Harlez 1896, 298 нт. Срв. по въпроса и D. Menant. Les Parses. Paris 1898, 92. Въ упжтванията на маздеистическия канонъ Саддаръ (гл. LXXXIII) се казва: „Трѣбва да се пазимъ добре отъ постъ: въ нашата религия е грѣхъ да се мине единъ день безъ ядене. За насъ постътъ се състои въ постене отъ грѣхъ съ око, езикъ, ухо, ржка, кракъ." Срв. J. Darmsteter, Le Zend-Avesta II (1892), 61, заб. 34.

Интересно е, че въ тази точка, гдето навѣрно се касае за късно отхвърляне на една ирационална практика въ предходнитѣ религиозни системи, маздеизмътъ се схожда съ схващанията на Исуса въ евангелията. Въ противоположность къмъ Иоана Кръстителя, който „не яде и не пие" (Мат. 11, 18) и се задоволява съ осждна храна (Марк 1, 6), вѣренъ на идеята си за покаяние и смирение, — Исусъ може да се означи като човѣкъ, който „яде и пие" (Мат. 11, 19), проповѣдва една радостна весть и не препоржчва на ученицитѣ си поста на фарисеитѣ и Иоановитѣ последователи. Вж. по-подробно Julicher, въ Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 830 нт. Постътъ въ християнската черква не е задлъжителенъ още въ 200 г. следъ Хр., въпрѣки усилията на нѣкои да докажатъ, че тая дисциплина възлиза къмъ времето на апостолитѣ. Отначало тукъ се касае за „бдене" въ срѣда и петъкъ, въ противоположность къмъ еврейския постъ въ понедѣлникъ и четвъртъкъ. Практиката възлиза навѣрно къмъ тая еврейска традиция и къмъ аскетическитѣ течения въ езичеството, като добива само ново осмисляне на „жертва за бога", споредъ Тертулиана, и като се прикрѣпя въ следапостолско време най-рано къмъ Великдень (Великденски пости), по силата на Мат. 9, 15, изтълкуванъ по особенъ начинъ. Въ православната и католишката черква постътъ се схваща като упражнение въ умѣреность, като средство за обуздаване на плътьта и за освобождение отъ грѣха. Срв. E. Westermarck, Origin... of the moral Ideas II, 388 нт., и W. F. Schmidt, въ Religion in Geschichte und Gegenwart II, 832 нт.

птици, да се докосва лехуса и лешъ, да се нарушава целомждрието, и т. н. Юлианъ говори въ своитѣ речи: „У атинянитѣ тѣзи, които участвуватъ въ тайнитѣ праздници, трѣбва да бждатъ отъ всѣка страна чисти, и тѣхниятъ предходникъ, ерофантътъ, трѣбва да се откаже отъ всѣко полово общуване." [1] Въ единъ магически папурисъ си казва: „Въздържай се отъ всички нечисти нѣща, отъ ядене на риба и отъ полови връзки." [2] При Тесмофориитѣ, най-разпространения гръцки праздникъ, който има агрикултурно значение и е посветенъ на богиня Деметеръ, второиятъ день се нарича νηστεία, постъ, и очевидно тукъ се касае за подготовка къмъ третия день, когато се падатъ истинскитѣ религиозни церемонии. [3]

Поставено въ освѣтлението на тѣзи аналогии, нестинарството добива своя твърде опредѣленъ смисълъ съ аскезата и другитѣ си подготвителни мѣрки. Свидетелства, достойни за вѣра, ни убеждаватъ, че нестинаритѣ сж хора въздържани, които не прекаляватъ съ ядене и пиене, постятъ преди играта и изобщо водятъ живота на праведници, ако не дори и на светци. Случаи съ самоизмжчвания, подобни на тия, които знаятъ индийскитѣ сектанти, сж тукъ сжщо засвидетелствувани. [4] И ясно е, че всичко указва на едно вжтрешно приспособяване за ония видения и огнени изпитания, които трѣбва да бждатъ доказъ на влизане въ бога, на духовно единение съ него. Подготвителната практика, по такъвъ начинъ, се осмисля не само като актъ на смирение, на собствено унижение предъ лицето на светеца-духъ (св. Константинъ), както би могла да се схване обредностьта отъ становище на религиозната етика, но и като средство за увеждане на екстазата, необходима за пророчества, гадания и лѣкувания.

---

[1] Вж. свидетелствата у Dupuis, Origine de tous les cultes, t. IV, p. II, 743 нт. и K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 151.

[2] K. de Jong, ц. с. 133.

[3] Martin P. Nilsson, Griechische Feste von relig. Bedeutung 317. Така и култоветѣ на Изида и Кибела сж твърде придирчиви за поста, налагатъ въ това отношение строги искания на посветенитѣ, като пжть къмъ чистота, божествено откровение, спечелване свръхестествени сили и т. н. O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 911 и pass

[4] Срв. по-горе, 32, 34, 85.

II

Екстатични видения и преживѣвания

Минувайки къмъ самитѣ естатични явления, които образуватъ центъръ на нестинарската литургия и истински белегъ на високата милость, на просвѣтлението отъ светеца-покровитель, трѣбвало би да изтъкнемъ — съ помощьта на толкова родствени факти отъ култовата практика на разни срѣди — сѫщественитѣ страни на това религиозно-психологическо състояние.

Въ момента на възбуждение и вжтрешно потапяне, предизвикано при особения случай и особената обстановка, нестинарьтъ се изпълва отъ едно ново съзнание, проявява странни нагледъ вжтрешни и външни качества. Той живѣе въ собствена психическа атмосфера, долавя твърде малко отъ онова, което е около него, или което характеризува делничното му самочувствие, действува автоматически подъ императива на религиозното си чувство, вижда и чува нѣща, които нѣматъ сѣкашъ нищо общо съ предишнитѣ му мисли, нищо съ възприятията отъ реалния свѣтъ. Мистицизмътъ, практикуванъ въ нѣкои образовани кржгове на Западъ, използува тъкмо тия възможности, когато чрезъ устата на едного учи: „Истинскиятъ свѣтъ на душата е оня, който тя си строи изъ своитѣ идеи, духовни състояния и фантазии. Ако ние пожелаемъ, можешъ да обърнемъ гръбъ на нисшитѣ и чувственни сфери и да се издигнемъ до царството на духа и на правдата и да си устроимъ тамъ жилище... Щомъ нашитѣ мисли не сж погълнати отъ ежедневнитѣ задлъжения или отъ професионалната работа, ние би трѣбвало да ги издигнемъ къмъ духовната атмосфера... Духовниятъ слухъ се изостря все повече, така той чува и най-тихия неженъ гласъ, когато, наопаки, бурнитѣ вълни на външния свѣтъ биватъ накарани да смлъкнатъ, за да настжпи дълбокъ покой. Нашето Азъ постепенно съзнава непосредствената близость на божествения животъ, на оня мощенъ, цѣлебенъ, любещъ, бащински животъ, който ни е по-близъкъ отъ самитѣ насъ.“ [1] Тази метода на откровение и блаженство чрезъ пренасяне на вжтрешното азъ въ единъ свръхчувственъ миръ е инстинктивно доловена още на нисши културни стж-

[1] Henry Wood, Ideal Suggestion through Mental Photography 51, 70, цит. у W. James, Die religiöse Erfahrung 115.

пала, гдето вѣра, ентусиазъмъ и магия се турятъ въ действие, колчемъ индивидъ или община се почувствуватъ застрашени. Отъ високия свѣтъ на духовете се черпи упование за самосъхранение и щастие, тамъ е дадено противодействието за всички пакостни сили, които нищо земно не е въ състояние да порази. И страннитѣ промѣни, които настжпватъ въ посветения, въ удостоения съ божествената милость, сж най-очебиенъ доказъ за връзкитѣ, възстановени временно между богове или духове и хора, между властелини на сждбата и безпомощни създания.

Като пръвъ резултатъ на потапянето въ преизподнитѣ на душата, схванати като нѣщо отдалечено по време и мѣсто, се вестяватъ **виденията**. Нестинарьтъ подобно на шамана, на дервиша, на християнския светецъ въ екстаза, е визионеръ. Предъ него застава образътъ на оногова, когото той брои свой покровитель; предъ умствения му погледъ се носятъ живо фигури и сцени, смжтно съзнавани и по-рано, благодарение на възбуденото отъ разкази въображение. Всичко, което традицията въ дадена етническа срѣда брои за надчувствена правда, всичко духовно, загатвано отъ легенди за животъ следъ смъртьта, изпжква сега като непосредственъ усетъ, като халюцинация. Настжпва една деперсонализация, при която по стжпкитѣ на зрителнитѣ (визионерни) представи идатъ слуховитѣ (т. н. акоазми), все безъ оправдание въ възприятията на момента, и въ свръзка съ силни емоционални преживѣвания. Психологически погледнато, ние имаме втурване въ центъра на вжтрешния погледъ (на вниманието), на ония периферни съдържания, които сж били по-рано твърде бледни, безъ рефлексъ въ настроението и безъ ясни контури на образитѣ, и които сега — при друга, понижена реакция на съзнанието къмъ възприятията и при отслабнала дейность на разума —добиватъ стойность, както въ съня, на нѣщо извънредно жизнено, на неотстранима натрапчива идея. Ние виждаме, слушаме, преживѣваме лица, гласове, радости или болки, които нѣматъ обективно оправдание и които ни поставятъ решително извънъ естествения токъ на душевното ни и житейско битие.[1] Ние сме раздвоени по начинъ, да не губимъ напълно контакта съ реалното, но да подчиняваме всичко реално на

[1] Ср. M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele. Stuttgart 1918, 31 нт.

вжтрешната картина, която стои дотолкова въ разрѣзъ съ нашето нормално самочувствие, щото съвсемъ убедително ни се струва да е влѣзло едно друго Азъ въ насъ, да сме изпълнени отъ единъ духъ, който вмѣсто насъ долавя съ око, съ слухъ, съ миризъ, говори презъ нашитѣ уста и движи нашитѣ членове. Нѣщо и мжчително и приятно, и болезнено и свещенно завладѣва сведеното до минимумъ нормално съзнание, което ссга е заело мѣстото на предишнитѣ периферни съдържания. Разбира се, както казахме, видения и други елементи на екстазата сж подготвени отъ предишния личенъ опитъ, и особено отъ суевѣрия и традиции на срѣдата. Всѣкога при такива болезнени състояния изпжкватъ спомени или комбинации отъ образи и картини, които сж влизали веднажъ въ съзнанието ни. И дори когато на бълнуващия се струва, че вижда лица или чува срички и думи, които не сж му хрумвали по-рано и му сж загадъчни, пакъ въ основата си това сж смѣсица отъ парциални спомени, съчетани внезапно въ нови цѣлости.[1]

Оприличавано е това изстжпление, това визионерство на халюцинаторното сънуване, но сходството — макаръ и на лице — не отива до тъждество. Защото, както правилно изтъква психологътъ Вундтъ, съннитѣ явления се чувствуватъ като непосредствено преживѣни, подобно на нормалнитѣ възприятия въ будно състояние, освенъ това тукъ владѣятъ грубитѣ интереси на будния животъ, когато при сжщинскитѣ екстатични видения самообладанието не пада до нула и известна раздвоеность на съзнанието все пакъ дава да се схване — несъмнено, само допълнително съвсемъ ясно — странниятъ, особениятъ характеръ на свръхчувствената екскурсия. „Сжщинскитѣ видения, пише Вундтъ, спадатъ въ по-голѣмата си часть къмъ областьта на т. н. хипнотиченъ сомнамбулизъмъ, т. е. физиологически тѣ почиватъ, съвсемъ като съннитѣ явления, на едно повисено възбуждение на усетнитѣ центрове, поради което редица по-слаби и затова при нормални условия незабелязани възприятия биватъ, при съдействието на репродуктивни асимилации, халюцинаторно усилени и преобразени; но аперцептивнитѣ процеси все пакъ оставатъ въ такъвъ случай

[1] Срв. Th. Ziehen, Psychiatrie.[4] Leipzig 1911, 28.

достатъчно запазени, за да може да се наложи съзнанието на собствената личность въ тия често бурно раздвижени асоциации. Тази самата личность може сжщевременно, както въ съня, да се долавя като промѣнена, за да бжде почувствувана — колкото повече е качено необикновеното възбуждение — като чуждо духовно сжщество; при това, за разлика отъ обикновения сънь и по силата на енергичното действие на аперцептивнитѣ функции, съзнанието на собственото Азъ и ориентацията му въ обстановката оставатъ запазени. Така се достига до характерната за много видения представа, че нѣкакъвъ чуждъ духъ е овладѣлъ собствения ни духъ. И визионерътъ говори и действува, щомъ бжде увлѣченъ отъ дошлото надъ него просвѣтление, като че ли самъ той е духътъ или богътъ, който е обсебилъ душата му, безъ съ това да се помжти собственото му самосъзнание".[1]

Хвърля се въ очи сходството между подобно религиозно-магическо визионерство и вживѣването при поетическото творчество: и тукъ и тамъ ние наблюдаваме лунатическо пренасяне въ единъ чуждъ миръ, оптически илюзии, непресторена афектация за лицата и сценитѣ, откжсване отъ прозаическия опитъ, подпълно влизане въ душитѣ, въ настроенията и идеитѣ на свободно извиканитѣ образи, съ които често се води жива беседа, съ всичкитѣ ѝ мимически спжтници. Чрезъ концентрация на вжтрешното внимание и сърдечно откликване на имажинернитѣ впечатления настжпватъ реални вълнения, страхъ или подйемъ, последвани и отъ физиологически спжтници, отъ всички симптоми на външното подражание — промѣна въ израза на лицето, думи, пантомима и т. н.

Was ich besitze, seh' ich wie im Weiten,
Und was verschwand wird mir zu Wirklichkeiten.

Я былъ далеко...
Тамъ слаще голосъ мой звучалъ,
Тамъ долѣ яркія видѣнья
Съ неизъяснимою красой
Вились, летали надо мной
Въ часы ночнаго вдохновенья...

[1] W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. II, Th. II (1906), 95.

Какой-то демонъ обладалъ
Моими играми, досугомъ;
За мной повсюду онъ леталъ,
Мнѣ звуки дивные шепталъ,
И тяжкимъ, пламеннимъ недугомъ
Была полна моя глава...

Въ тия изповѣди на Гьоте (Фаустъ) и на Пушкина (Разговоръ книгопродавца съ поэтомъ) ни е предадена сѫществената страна на творческото въображение, съ характерното увлѣчение отъ предмета, обработванъ художествено, и съ онова относително отстранение на усета за настоящето, за което ни говорятъ толкова други сродни признания на поети и художници.[1] Трѣбва да отбележимъ, обаче, една важна разлика между „вдъхновението" на поета и неврозата на религиозния фанатикъ. При първото ние нѣмаме сѫщински халюцинации, т. е. пълна вѣра въ реалното сѫществуване на химеритѣ и въ такава степень отсѫтствие на чувство за собственото Азъ, както ги имаме при екзалтацията на сектанти, на мистици, на пророци. Въображението на поета, въпрѣки всичката си интензивность и въпрѣки емоционалното възбуждение, не води къмъ такова заличаване на границата между нормално и анормално и къмъ такова потъпкване на разума, каквито сѫ на лице при преживѣванията на екстатичния визионеръ. Колкото и възбуденъ, колкото и слѣнъ съ фигуритѣ, авторътъ следи грижливо за композиция и стилъ, за характеристика и идеи. Той е сѣкашъ раздвоенъ, и ако, отъ една страна, вкарва душитѣ въ себе си или самъ влиза въ тѣхъ, отъ друга страна е запазилъ доста самообладание, за да не взима фантомитѣ за реалности, да не реагира последователно като обзетъ отъ демони, и да проявява забележителна критика...[2] Съвсемъ инакъ при религиозното визионерство, при екстатичнитѣ натури, посветени въ вѣрски мистерии и жертва на прекомѣрна чувствителность, ако не на нервни разстройства. „Въ живота на тия хора, пише Вилямъ Джемсъ, липсува пълната хармония, и не рѣдко тѣ сѫ обхванати отъ

[1] Вж. по въпроса нашитѣ Нѣколко глави отъ психологията на творчеството. София 1920, 20 нт.

[2] М. А., Нѣколко глави отъ психологията на творчеството 34.

временно помрачение. Тѣ не знаятъ мѣрка и сж подхвърлени на мжчителни и натрапчиви идеи; тѣ изпадатъ въ трансъ, чуватъ гласове, виждатъ образи и показватъ маса странности, означавани обикновенно като болезнени. И тъкмо тѣзи болезнени черти допринасятъ често, да придобиятъ лицата значение и влияние въ областьта на религиозния животъ".[1]

Мистическо съзерцание у шамани, християнски светци и др.

Тия патологически диспозиции ни сж еднакво познати у шамани и у модерни мистици, тѣ се повтарятъ въ стереотипна форма на всички културни стжпала. Навредъ визионерството минува като признакъ на божествено откровение, на влизане въ сферата на духоветѣ. Якутскиятъ шаманъ признава, че следъ болесть захваналъ „да вижда съ очи и да слуша съ уши" това, което другитѣ не виждали и не чували; той се подчинява на тия гласове отъ единъ другъ свѣтъ, защото инакъ — ако рече да се оттегли отъ призванието — ще пострада неминуемо, ще се побърка умствено, подобно на нашитѣ нестинари, когато тѣ се опитатъ да се въздържатъ отъ огненитѣ игри; той се поддава на самовнушение и, отправяйки въображението си въ посока, въ която го тласкатъ мистическитѣ представи на съплеменницитѣ му, захваща да долавя съ вжтрешния си усетъ тъкмо такива видения, картини, приключения въ царството на духоветѣ, каквито сж за него отнапрежъ вѣроятни и каквито се повтарятъ въ сродни черти следъ припадъцитѣ на по-старитѣ шамани, взимани като примѣръ, като учители на новитѣ пророци и гадатели.[2] Подсетенъ отъ срѣдата, носенъ въ афектацията и виденията си отъ масовата самохипноза, той стимулира, на свой редъ, вѣрата на околнитѣ и ги подчинява на своето въображение. Съ огледъ къмъ това взаимодействие важатъ думитѣ на Гьоте по поводъ на известния римски светецъ-християнинъ отъ XVI. вѣкъ, Филипо Нери. „Неговата гореща екстатична молитва, казва Гьоте, извиква очудване у зрителитѣ като нѣщо свръхестествено, пренася ги въ едно състояние, въ което хората вѣрватъ, че узнаватъ и чрезъ усетитѣ си това, което е из-

---

[1] W. James, Die religiöse Erfahrung 4.
[2] Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 403. 405, 446 нт.

несло въображението, възбудено отъ чувството. Къмъ това иде още, че чудесното, дори невъзможното, се разказва и разказва по-нататъкъ, за да заеме най-сетне мѣстото на действителното, на всѣкидневното“. За Филипо Нери се намиратъ свидетели, които твърдятъ, че сж го видѣли какъ въ време на горещата молитва надъ едно болно дете той се билъ издигналъ отъ земята и докосналъ потона.[1]

Всички тѣзи зрителни и слухови халюцинации, това повдигане, това общуване съ свѣта на духоветѣ, тѣзи пророчески видения сж типични елементи на мистическото съзерцание, и тѣхъ ние откриваме както въ живота на Игнати Лойола или на света Тереза отъ XVI. вѣкъ, така и при мохамеданския теологъ и философъ отъ XI. вѣкъ, суфитътъ Алъ-Газали. Лойола и света Тереза, и двамата испанско-католишки екстатици, сж волеви натури, пригърнали мистиката следъ нервна криза, и поклонници на една метода за медитиране, която се основава на психологията. Въ своитѣ „Exercitia spiritualia“ Лойола препоржчва отстраняване на впечатленията отъ вънъ чрезъ постепенни усилия за живо въобразяване на свещенни нѣща и случки, препоржчва особенъ родъ моноидеизъмъ, който халюцинаторно сродява субекта съ най-високитѣ тайни на христовото учение. Той увѣрява единъ день, че само следъ едночасова религиозна медитация узналъ повече върху божественитѣ нѣща, отколкото би могла да го научи мждростьта на всички учени; или, другъ пжть, че въ течение на молитвата си предъ стжпалата на доминиканската черква той схваналъ най-ясно божествения планъ при мирозданието; или, че все тъй, презъ време на едно прехласване въ процесия той разбралъ дълбоката тайна на единосжщата Троица. „Това видение изпълня сърдцето му съ такова блаженство, щото дори споменътъ за него го кара по-после да избухва въ сълзи“.[2]

Св. Тереза знае да рисува твърде проницателно своето вжтрешно просвѣтление, своитѣ откровения, като анализува правдиво душевнитѣ явления при разнитѣ стадии на медитативната си молитва. Първа иде тукъ молитвата на съзерцанието — съзерцава се нанавжтре собствената грѣхов-

[1] W. Goethe, Zweiter Römischer Aufenthalt, „Philipp Neri“.
[2] A. Lehmann, Mystik in Heidentum und Christentum 130.

ность и нанавънъ страданието на Христа; после иде **молитвата на спокойствието** — духътъ се чужди отъ друга работа и волята се потапя въ божественото, безъ обаче разумъ и въображение да сж още напълно откжснати отъ външното; при **молитвата на съединението** всички високи сили на духа заспиватъ тихо въ лоното на божествената любовь и само за една активность още е способенъ външниятъ човѣкъ — за молитва или ходене; най-сетне при **молитвата на прехласването** (oracion del arrobamiento) всички душевни сили сж въ вериги, душата е съвсемъ пасивна, тѣлото се усеща повдигнато, потоци небесна милость осѣняватъ унесения — най-дълго за половинъ часъ.[1] „Единъ день въ молитва, пише Тереза, азъ можахъ да видя всички нѣща у Бога. Азъ не ги видѣхъ въ сжщинския имъ образъ, но съ такава яснота, щото за всѣкога останаха живи предъ душата ми. Това е една отъ най-високитѣ милости, които ми прати Богъ. Гледката бѣ тъй нежна, щото разумътъ не би могълъ да я схване". Или: „При молитвата на съединението душата е напълно будна за всичко, което досѣга Бога, но дълбоко въ сънь наспроти нѣщата на свѣта и самия себе. Докато трае съединението, тя е лишена отъ всѣки усетъ и не може да мисли за нищо, дори ако би искала... Богъ отстранява, кога издигне една душа до съединение съ себе си, естествената дейность на всички нейни способности. Тя не вижда, не чува и не разбира нищо, докато е съединена съ Бога. Но времето на съединение не трае дълго и изглежда още по-кжсо, отколкото е било. Богъ изпълва душата по единъ начинъ, щото когато тя дойде на себе си да не се съмнява ни най-малко, че е била въ Бога и Богъ въ нея. Тази правда се запечатва тъй дълбоко въ нея, щото тя нито може да забрави милостьта, получена тогава, нито да се съмнява въ нейната действителность, дори кога сж се изминали много години, безъ да се е повтаряло това състояние".[2]

Безъ да говоримъ за други християнски и средновѣкови мистици, у които подобни преживѣвания и теории сж тъй

---

[1] W. James, Die religiöse Erfahrung 378, 381.

[2] Sainte Thérèse, Le Chatêau Interieur, цит. W. James, Die religiöse Erfahrung 380, 381.

богато застжпени (— нека припомнимъ пжтемъ само оня Jan van Ruysbroeck отъ XIII. в., който носи титлата Doctor ecstaticus и е авторъ на съчинението „De vera contemplatione“), бихме могли да посочимъ тукъ и единъ красноречивъ примѣръ отъ дервишко-ислямската мистика.

Учениятъ персиецъ Алъ-Газали пише въ автобиографията си: „Методата на Суфи гони цельта, да освободи сърдцето отъ всичко, което не е Богъ, и да му остави като едничъкъ предметъ съзерцанието на божествената сжщность. Понеже теорията ми бе по-лесно достжпна отколкото практиката, азъ я изучихъ и узнахъ всичко, което може да се усвои чрезъ слушане и наука. Тогава обаче познахъ, че най-характерното на тѣхната метода не може да се схване чрезъ изучване, а само чрезъ въодушевение, екстаза и превръщане на душата“. Алъ Газалисъ излага, какъ е едно да говоришъ за въздържане и друго да си самъ въздържанъ, и какъ за него било важно да улови пжтя на благочестивия животъ и на съзерцанието, следъ като е усвоилъ традициитѣ на суфизма. Една тежка болесть го накарва да презре богатство, честь и семейство, да напусне Багдатъ и да се оттегли на уединение въ Сирия. Тукъ въ продължение на две години той е заетъ „да убива желанията и страститѣ си, да чисти душата си, да усъвършенствува характера си, да подготвя сърдцето си за размисъль върху Бога“, и то все споредъ четеното въ книгитѣ на Суфи. Но нови задлъжения въ свѣта му попрѣчватъ да достигне поне веднажъ до пълно прехласване, и той се оттегля отново въ уединение. Следъ десетгодишно упорство той може да тържествува. Първата задача на единъ суфитъ, да очисти сърдцето си отъ всичко, което не е Богъ, бива решена. „Една по-нататъшна стжпка на контемплативния животъ състои въ смиренитѣ молитви, излѣзли отъ горещото сърдце, и въ размисъль върху Бога, която изпълва душата. Въ действителность това е само началото на суфитския животъ; краятъ е пълното потапяне въ Бога. Всичко предходно е тъй да се каже само прагъ на новия животъ. Най-напредъ суфитътъ има откровения въ такива отчетливи образи, щото той съ буденъ усетъ вижда ангелитѣ и душитѣ на пророцитѣ. Той чува гласоветѣ имъ и получава докази за милостьта имъ. После обаче състоянието на прехласване (пренасяне) се издига надъ представитѣ за форми и видения до една степень, която над-

вишава всѣки изразъ и която никой човѣкъ не би се усмелилъ да рисува, безъ да се провини въ тежъкъ грѣхъ. Който не е попадалъ въ това състояние на прехласване, той знае истинската природа на пророчеството само по име . . . Това състояние е сънь. Ако разказвате нѣкому, който не го подозира, че има хора, които припадатъ временно така, щото да приличатъ на смъртници, но които виждатъ скрити нѣща, той не би го повѣрвалъ. . . Пророкътъ е надаренъ съ качества, които сж за тебъ чужди, които ти затова не можешъ да разберешъ. . . Прехласването, достигнато по методата на Суфи, прилича на непосредствено гледане; сѣкашъ докосвашъ предметитѣ съ ржка".[1]

Систематическа концентрация на духа, уединение, високо нравствено съзнание, непосредствено гледане, влизане въ Бога, блаженно самочувствие, абсолютна увѣреность въ правдата на доловеното чрезъ пророческо ясновидство — всичко това предава религиозната екстаза, както я знаятъ много епохи и страни. Методитѣ сж тъй сжщо универсални, и трѣбва само да прибавимъ рецептата на поемата „Бхагаватгита" за добрия йогинъ, който е „постоянно въ самовдълбочаване, бидейки на усамотено мѣсто, държейки мисъль и тѣло въ юзда . . ., съ спокоенъ духъ, свободенъ отъ страхъ, вѣренъ на клетвата си за целомждрие, изцѣло заетъ съ Всевишния",[2] за да видимъ какъ се вчленява и далечна Индия въ веригата отъ мистически упражнения въ старъ и новъ свѣтъ.

Истерични припадъци и каталепсия

Но екстазата, въ своята най-типична форма, като „излизане отъ самия себе", както я дефиниратъ още древнитѣ, означава собствено едно пълно превръщане на емоционално-афективния животъ, за да се достигне често до истерични припадъци или каталепсия. Тъкмо лицата, способни, по силата на вродена болезненость или на специална школовка, да дойдатъ до такива бурни преживѣвании, до такъвъ бѣсъ, свързанъ съ временно безчувствие, биватъ смѣтани въ пър-

[1] A. Schmölders, Essai sur les doctrines philosophiques chez les Arabs. Paris 1842, 54 нт., цит. W. James, Die religiöse Erfahrung 374 нт.

[2] R. Garbe, Bhagavadgîtâ. Leipzig 1905, 97.

вобитнитѣ общества за най-добри преставители на шаманството или на магическия орденъ; и тъкмо тѣ даватъ отпечатъкъ на мистическитѣ посвещения или на религиознитѣ драми въ древния свѣтъ, каквото напр. при подвизитѣ на корибантитѣ или въ праздницитѣ на Сабазия. Като съвременъ християнски паралелъ къмъ подобна оргиастика би могла да служи екстазата на поменатия вече италиански светецъ отъ XVI. вѣкъ, Филипо Нери. Както пише Гьоте,[1] при вземане причастие или анафора „той забива отъ страсть зѫби въ чашата, вѣрвайки че пие кръвьта на малко преди това жадно погълнатото, въ видъ на хлѣбъ, тѣло" — тъй както дионисовитѣ почитатели разкѫсватъ и гълтатъ животното, въ което се мни да е влѣзълъ духътъ на Бога; той цѣлъ трепери отъ ентусиазъмъ, кога носи св. дарове, и въ него е настѫпила една промѣна, която съвсемъ не напомня спокойната му разсѫдливость отъ по-рано. Повисената и неспъвана проява на чувството, на страстьта, на въображението е възможна при екстазата само като резултатъ отъ спънатата, парализирана въ основата си дейность на воля и разумъ. Касае се тукъ за отстранение на всѣко душевно равновесие, за повреда на психическата личность въ най-сѫществената ѝ часть, за едно функционално разстройство въ мозъка, при което се наблюдава и пълна или частична анестезия. Ефектътъ е сѫщиятъ, както при взимане на отрови за нервната система, на алкохолъ, хлороформъ, хашишъ, опиумъ или кафе. Понижение на съзнателното и волево Азъ, отстранение на хармонията между душевнитѣ сили, превръщане на физиологическата иерархия по начинъ, щото усетни и афективни състояния да взематъ връхъ надъ волеви и разумни действия—ето резултата отъ материални и морални покушения върху нормалния ходъ на възприятия, чувства и разумна мисъль.[2] Всичко тукъ е не само прѣкомѣрно, но и превърнато. Ако при нормално функциониране на нервния апаратъ усетитѣ сѫ подчинени на контрола отъ волята, при истеричнитѣ явления тѣ ставатъ независими, и автоматическитѣ, неволни реакции не знаятъ граница на развоя си. Крѣсъци, буйни движения, конвулсии, които изчерпватъ енергията

[1] W. Goethe, Zweiter Römischer Aufenthalt, „Philipp Neri".

[2] Charles Richet, L'Homme et l'Intelligence. Paris 1887, 124, 147, 223 нт.; Paul Joire, Précis théorique et pratique de Neuro-Hypnologie. Paris 1892, 88.

на личностьта, сж явни симптоми на тоя родъ аномалии, гдето висшитѣ нервни центрове сж загубили своята активность, за смѣтка на вънншнитѣ възбуждения. И интересно е, че подобни нервни разстройства сж много по-разпространени у първобитни племена и у женския полъ, благодарение на по-голѣмата имъ впечатлителность. Епилепсии, истерия, екстаза заразяватъ по-лесно експанзивния некултуренъ човѣкъ и склоннитѣ къмъ афектация жени, — последнитѣ особено въ периода на пубертетъ, когато нервната напрегнатость е значително повисена.[1]

Досежно формитѣ, които взима истеричниятъ припадъкъ при религиозната екстаза, ние можемъ да различаваме редица вариетети, въ зависимость отъ племеннитѣ и културнитѣ особености на срѣдата. Дервишътъ, нестинарьтъ, християнскиятъ светецъ, шаманътъ и каквито още могатъ да се наброятъ вѣрски и национални типове на екстатичния, изпадатъ въ трансъ и вършатъ своята обредно-патологическа драма по начинъ, който ни разкрива не само общочовѣшката психика на болестьта, но и мѣстнитѣ традиционни похвати, наследявани по примѣръ отъ стари у млади. Какъ изглежда „прихванатиятъ“ нестинарь, какви сж мимическитѣ му жестове, бѣсниятъ му поривъ при гледката на огъня, танецътъ му, провикванията му, пророчествата, това знаемъ добре отъ изнесенитѣ описания.[2] Въпрѣки толкова специални черти, обаче, сжщественията обликъ на истеро-екстатичното състояние е навредъ еднакъвъ, щомъ се касае за явления отъ еднакво психологическо естество. Настжпване и развитие на нервната криза се характеризира съ твърде сходни симптоми. При оракулитѣ-жреци у дивацитѣ напр. ние имаме такава картина. Жрецътъ на о-въ Фиджи фиксира дълго и мълчаливо единъ китовъ орнаментъ; после почва да трепери, лицето и членоветѣ му се стѣгатъ; идватъ конвулсии, свързани съ подуване на венитѣ, шепнения и стонове. Богътъ е влѣзълъ въ тѣлото му; очитѣ му излизатъ отъ орбититѣ; той гледа навредъ, безъ да вижда нѣщо; лицето му е бледно и устнитѣ му посинѣли; той е покритъ съ потъ; има изгледъ на бѣснуващъ лудъ; съ

[1] Срв. Joire, ц. с. 88, и Н. Харузинъ, Этнографія IV, 440 нт.

[2] Вж. по-горе, 89 нт.

пресипналъ гласъ произнася божественитѣ отговори; следъ което постепенно симптомитѣ изчезватъ.[1] Чрезъ такива положителни методи се реализира влизането въ екстаза навредъ другаде, еднакво въ Индия или Европа: физиологически средства — неподвижность на тѣлото, продължително взиране въ една точка, задържане на дишането, повтаряне на магически формули и молитви — се редуватъ съ морални упражнения: въобразяване светеца, пренасяне въ свѣта на виденията, внушение на гласове отъ тамъ (Лойола препоръчва да се усеща дори меризмата и горещината на ада), и т. н.[2]

При нестинаря също тъй сѫ на лице редица моменти на едно физиологическо и на едно психическо приспособяване: погледътъ е втренченъ на опрдѣлено мѣсто, той неотклонно е фиксиранъ въ икона или огънь;[3] слухътъ е люлѣянъ отъ еднообразния ритъмъ на мелодията и приспиванъ отъ шума наоколо; вѫтрешното внимание, напрегнато силно, е отправено къмъ очакваното прихващане; духъ и тѣло се нагаждатъ за всички желани внушения; и така се увежда сигурно самохипнозата, подготвяна и отъ по-рано, отъ по-далечъ, чрезъ постъ, процесия, тамянъ и други стимулации.[4] После, при настѫпило без-

---

[1] E. Tylor, La civilisation primitive II, 173.

[2] E. Murisier, „Le sentiment religieux dans l'extase", Revue philosophique 46 (1898), 612 нт.

[3] Въ случая ние имаме инстинктивно налучкана методата, която прилагатъ съвременнитѣ психиатри, когато увеждатъ въ сомнамбулно състояние истерични индивиди: фиксирането на погледа върху блѣскавъ предметъ, върху електрическа свѣтлина (особено ноще, когато нѣма друга свѣтлина, и у лица, които чрезъ множество опити сѫ станали чувствителни] въ това отношение) действува тукъ безпогрѣшно. Ch. Richet L'Homme et l'Inteligence 214.

[4] Ако нашитѣ нестинари биватъ при всѣко прихващане и предъ всѣко влизане въ огъня редовно прикаждани съ тамянъ, дима на който тѣ страстно поглъщатъ, това е пакъ една практика на древнитѣ мистерии, чрезъ която се гони постигане на екзалтация и на халюцинации. Първоначално жертва за чествуване и омилостивяване на високитѣ сили, чрезъ дима, който се издига на олтаря, отпосле паленето тамянъ е обикнатъ елементъ въ магическо-мистическия апаратъ и служи за извикване на духоветѣ или за създаване благоприятното за сношение съ духоветѣ настроение. Християнската черква увежда тамяна въ литургията си, по еврейско-семитски примѣръ, къмъ V. столѣтие на Изтокъ, и къмъ VII. на Западъ. Срв. Gressmann, Glaue, въ Religion in Ge-

силие на ума да реагира на възбужденията отъ вънъ, забелязва се известно безпокойство, идватъ първитѣ изтръпвания и конвулсии, олюляванията и потрѣбностьта да се мине къмъ действия—по примѣра на ония лица, които по сѫщия начинъ и подъ силното възбуждение отъ танецъ, музика или провиквания, сѫ влѣзли вече въ демонолептично състояние. Почерняване на лицето, отъ приливъ на кръвь; после студенъ потъ, падане въ несвѣсть или прижелтяване като мъртвецъ; болки въ тѣлото и превиване: това сѫ белези на едно мѫчително самоотчуждение. Най-после дълбоки стонове, неистово въртене на тѣлото, развой на необикновена физическа енергия, необмислени самонаранявания и танецъ въ жаравата свидетелствуватъ за кулминационна точка на истеричната екстаза. Дошелъ е моментътъ за оная деперсонализация, която позволява на субектъ и на срѣда да вѣрватъ, че духътъ е обхваналъ смъртния, или че душата на тогова се рѣе въ надчувствения миръ, за да черпи отъ тамъ прозренията си. Сега се пророкува, сега се дава отговоръ на въпроси за бѫдаще, за състояние на душитѣ въ царството на мъртвитѣ, за лѣкуване на болесть, за намиране скритото, и т. н. Следъ всичко това субектътъ почва да излиза отъ хипнозата си, да осъзнава себе си и обстановката, да добива здравото си самочувствие—и да изпитва оная умора, която до сега не е достигала до съзнанието му. Трансътъ, прехласването е завършено, и нормалното Азъ е влѣзло въ всички свои права.

За тоя преходъ отъ нормално къмъ анормално и за това връщане къмъ нормалното единъ съвременъ мистикъ може да казва: „То бѣ постепенно и все пакъ бързо изчезване на пространство, време, усети и на всичкия оня опитъ, който ние наричаме наше Азъ... Цѣлиятъ външенъ свѣтъ изгуби образъ и съдържание... Възвръщането къмъ обикновено съзнание започна съ това, че азъ получихъ отново усетнитѣ си възприя-

schichte und Gegenwart IV, 964, 2018. За ролята на тамяна въ класическитѣ мистерии срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie 789, K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 141, M. Nilsson, Griechische Feste 345; E. Rohde, Psyche 17. Интересно е, че и шаманитѣ въ Сибиръ, Бразилия, Северна Америка и т. н. знаятъ гълтане димъ отъ тютюнъ или пиене на сокъ отъ тютюнъ, като средство да се опиянятъ екстатично. Това пушене има аналогично действие на музиката, танеца и другитѣ начини за религиозно възбуждане. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 414.

тия и че постепенно, но бързо се пробудиха познатитѣ впечаления и дневнитѣ интереси."[1] Сънътъ е завършенъ, и ново подобно състояние ще настжпи едва при следващия поводъ— при нестинаритѣ презъ обредния сезонъ до година.

Че такава картина на прехласване и припадъкъ не представя нѣщо локално, учи ни — независимо отъ многото описания — гениалното платно на Рубенса въ Виенската галерия, съ мотивъ: „св. Игнати лѣкува бѣсноватитѣ". Тукъ светецътъ стои предъ две групи истеро-епилептични, които по изкривено лице, страстни конвулсии, несъзнателни жестове, кжсане риза, пѣна на уста явно говорятъ за преживѣваната криза.[2] Такъвъ изразъ на безумие, непроизволни движения и необмислени действия, които не държатъ смѣтка за опасности, знаятъ всички кризи отъ тоя родъ, еднакво у сибирски шамани или у по-нови европейски сектанти. Заблудениятъ погледъ, изпжкналитѣ очи, запъхтѣното дишане, конвулсивната речь, неволното опъване на лице и на цѣлото тѣло, настръхналата коса—тѣ сж добре известни белези на шаманистическото прихващане, подготвено чрезъ постъ, дълго умствено напрѣгане и други възбудителни средства.[3]

Нестинарски прихващания и пренасяния

Народната терминология у насъ означава екстатичното състояние на нестинаря като „прихващане". Ние имаме тукъ случай на вѣрата въ демонолепсия, на представата, че единъ чуждъ духъ е обсебилъ душата и е превърналъ субекта въ свой медиумъ за чудеса и пророчества. При лѣкарската практика на калушари и на русалии ние се натъкваме тъкмо на тази представа: припадъкътъ на заклинателя-танчарь се тълкува като влизане въ него на демона, който е измжчвалъ пациента и който сега го напуска, за да настжпи оздравяне.[4] Нестинарьтъ отдава промѣненото си състояние, съ

[1] Срв. наблюденията на W. James, Die religiöse Erfahrung 861.

[2] Вж. описанията у Charcot et Richet, Les Demoniaques dans l'art (1887), цит. P. Joire, Neuro-Hypnologie 110.

[3] Срв. J. Lubbock, Les origines de la civilisation 248.

[4] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН XXXIV. 166, 186.

всичката повисена вжтрешна сила и анормалнитѣ си жестове, думи, танци, на добрия духъ, на св. Константина, св. Илия и т. н., отъ името на когото се даватъ и отговоритѣ при запитвания. Както Ригведа (X, 176, 2) казва за ония, които чрезъ самоизмжчване сж въ екстаза: „Боговетѣ влѣзоха въ тѣхъ“, така нестинарьтъ мисли, че е изпълненъ отъ духа на тогова, когото тъй живо съзерцава въ момента преди пророческитѣ откровения. — Но, освенъ този пжть за сношение съ високитѣ сжщества, има и другъ единъ, означаванъ у насъ обикновено като „пренасяне“. Нестинарьтъ е жертва на моторна халюцинация, той вѣрва, че се пренася нейде другаде, че духътъ му е напусналъ вцепененето тѣло, или че цѣлото му психо-физическо сжщество се е депласирало, за да се върне после, следъ преминала нервна криза, на старото си мѣсто. Отсжтствието на предишното съзнание, безчувствието и понѣкога летаргията се схващатъ като сигуренъ белегъ за посещение въ другъ, свръхчувственъ миръ. Ако прихващането означава отмѣняване на личното азъ чрезъ божествената мисъль, едно поглъщане и обезличаване на собствения душевенъ миръ чрезъ духа на покровителя, то пренасянето иде да изтъкне въображаемото непокжтнато съзнание на субекта, което само е промѣнило сферата на своето наблюдение, предмета на виденията си. На практика тѣзи две гледища върху екстазата биватъ често смѣсвани, така че шаманитѣ напр. си мислятъ, да имъ се явява духъ, който имъ помага съ съвети, учи ги на изкуството имъ, а тѣ, превъплотени, носени отъ този духъ, блуждаятъ съ второто си Азъ въ други свѣтове, подземни или надземни.[1] Така и нашитѣ нестинари сж ту обзети духомъ отъ светеца, който имъ дарява видения, думи, пророчества, способность за изтрайване въ огъня, ту пренесени въ царството на мъртвитѣ, гдето долавятъ живо неизвестната на никой земенъ обитатель сждба на изчезналитѣ сродници. Двата способа за откровения се допълнятъ взаимно, все по силата на вѣрата въ високо покровителство, довело до чудеса.

„Пренасянето“, като демопсихологически фактъ, покрива най-често истеричния или епилептиченъ припадъкъ. Наивната мисъль на древнитѣ и първобитнитѣ обяснява безчувственость

[1] Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 401, 410.

и вдървеность на тѣлото въ такъвъ случай като „излизане на психеята“, като временно блуждание на тази психея въ други мѣста: по сжщия начинъ и обратното явление, прѣкомѣрното възбуждение при екстазата, се схваща отъ нея като влизане на бѣсъ, демонъ, гений въ това тѣло. Отъ гледище на подобно „излизане“ Плутархъ може да говори за посвещението въ древнитѣ мистерии—гдето душата на неофита се мисли обходила ада, планетитѣ и пр. и отново възкръснала—че то е равносилно съ умиране. Отъ сжщото гледище и апокалиптикътъ (I, 17) у първитѣ християни говори, че, като видѣлъ Исуса, падналъ въ нозетѣ му „като мъртавъ“. А второто писмо до коринтинитѣ (12, 2—4) разказва за едного, който се пренесълъ въ рая, за да чуе неизказани думи — и за когото само Богъ знаялъ, дали е билъ въ тѣлото си или извънъ тѣлото си.[1] Привидното умиране, тази неподвижность на тѣлото въ каталепсия, е доказъ за приобщаване къмъ високата тайна и за рѣдко пророческо отличие. Нарушението на моторнитѣ асоциации, поради бездействието на централния нервенъ апаратъ, се схваща като чудо, толкова повече, че тъкмо въ това състояние анестезията, безчувствието за болки, е пълно, и надъ неподвижното въ опредѣлено положение тѣло могатъ да се правятъ дори нѣкои хирургически операции, безъ да се изяви страдание.[2] Но сигурно това „умиране“ или „примиране“ не се свежда до отстранение на всѣко съзнание, тъй като вече хипнотичнитѣ видения, за които се разказва следъ пробуждането, свидетелствуватъ за известна дейность на въображението. Работата е само, че съзнанието ще е било неимовѣрно ограничено, сведено до тѣсенъ кржгъ представи, и то такива, каквито възбуденото отъ по-рано въображение е могло едничко да запази при наличното психическо дресиране. Леженето въ несвѣсть на мжже въ време на тържествената нестинарска процесия, или следъ играта на хоро, и бързото възвръщане на двигателната способность ни сж засвидетелствувани сжщо тъй, както и примирането въ течение на единъ-два часа на нѣкои нестинарки, които после пророкували. „Полумъртви“, припадналитѣ

---

[1] Срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 203 нт., 212.

[2] Но, несъмнено, следъ минуване на хипнозата всички наранявания — съ ножъ, шишъ, игла и пр. — ставатъ чувствителни за субекта и му причиняватъ нормални болки.

очевидно преживѣватъ една психоза, свързана съ самовнушени видения. Ако при хипнотизирани и сомнамбули експериментаторътъ предизвиква халюцинаторни разходки по близки и далечни мѣста, срещи съ известни хора, въображаеми разговори и твърде реални афекти по поводъ на всичко това, тукъ, при нестинарскитѣ автохипнози, халюцинациитѣ сж обусловени отъ кржга представи и емоции, преживѣвани вече по-рано въ срѣдата на вѣрващитѣ.

Каталептичнитѣ форми на нестинарската екстаза спадатъ къмъ сжщата група неврози, както и „пренасянията" следъ известни тежки болести, свързани съ делириумъ. Нашиятъ народъ вѣрва, че тъкмо жени, които въ време на болесть сж се пренасяли на оня свѣтъ, иматъ особена сила да врачуватъ и баятъ.[1] Предания и пѣсни за болни, които въ летургия спохождатъ задгробния свѣтъ и донасятъ впечатления за живота тамъ, сж сжщо известни.[2] И интересно е, че разказитѣ на такива пророци изхождатъ често отъ картинитѣ на страшния сждъ, както ги дава черковната живопись, особено тъй популярнитѣ „ерусалии" (щампитѣ, носени отъ поклонници на Божи-гробъ). Пробудениятъ вѣрва, че е споходилъ познати отчасть мѣста, видѣлъ сжщитѣ ония сцени съ дяволи, грѣшни, огньове, мжки съ шишове, чудовища, огнени рѣки, кжпони за теглене грѣховетѣ и т. н., които се виждатъ и на популярнитѣ табла.[3] Въ една малоруска легенда се разказва за бабичка,

---

[1] Д-ръ И. Басановичъ, СбНУН. V. 76. — „Такива лица иматъ дарба да предвиждатъ и да предсказватъ, какво има да стане". Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 187.

[2] Срв. СбНУН. XXXIV, 186—187, заб. 4. — „Върналъ се отъ оня свѣтъ, та му казалъ", думатъ за догова, който е билъ много боленъ и оздравѣлъ, и който разказва за нѣкого, че е грѣшенъ и пр. Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта Болгаръ 18.

[3] Срв. Н. Начовъ, СбНУН. X. 189, 195. — Въ разказа на Михалаки Георгиевъ, „Бае Митаръ пророкътъ", излѣзълъ първоначално въ Български Прегледъ I (1893), кн. I, 63 нт., се говори тъкмо за пренасяне и виждане подобни картини. Тукъ баба Ана поставя подъ пренесения Митаръ червена прежда и други нѣща, че „ставали по-лѣковити". (Така сж лѣковити и билкитѣ по тоягата на русалиитѣ). Кога дошелъ на себе си, бае Митаръ се запжтва за черква: „спрѣ предъ иконата на страшния сждъ, посочи съ пръстъ и каза: „Това видѣхъ като на яве . . . всичко изгледахъ и чухъ и всичко ще ви разкажа". После „отъ цѣлия градъ хората се извървѣха да го спохождатъ и да научатъ по нѣкой ха-

която въ момента на своето „обмираніе“, видѣла, какъ душата ѝ отлетѣла като птичка отъ тѣлото, изхвръкнала презъ прозореца и достигнала до ада, гдето старецъ ѝ показалъ, какъ се мжчили грѣшнитѣ. Старецътъ ѝ поржчалъ, кога се върне на свѣта, да разкаже на хората всичко що е видѣла, за да грѣшатъ тѣ по-малко. По-старата поучителна литература на източната и западната черква знае доста такива примирания и посещения, и въ една руска редакция на сборници отъ тоя родъ се среща разказътъ: „Яко нѣкій не малое время изшедши изъ тѣла паки въ животъ возвратися и зѣло добрымъ житіемъ живяше“.[1] Проповѣдитѣ, които нашитѣ нестинарки държатъ въ опредѣлени дни, иматъ често за предметъ подобни задгробни фантазии, щомъ и интересътъ на живитѣ за умрѣлитѣ роднини е тъй голѣмъ. Границата между истински видения и симулация за угода на вѣрващитѣ не може, обаче, да се тегли тукъ строго, щомъ нестинарката увѣрява понѣкога, че вижда всѣкога, когато пожелае, образитѣ на изчезналитѣ, предъ запалени свѣщи.

беръ отъ онзи свѣтъ. Едни питаха за нѣкои свои и ближни, които сж починали; други питаха за да узнаятъ, какво се очаква на онзи свѣтъ следъ смъртьта имъ...“ Баба Балашка попитала за стареца си. Бае Митаръ ѝ казалъ, че той тамъ е добрѣ и я чакалъ скоро. „Не се мина нито десеть дни и комшийкитѣ намѣрили единъ день баба Балашка премѣнена, натъкмена, забрадена, съ кръстле и вощеници въ ржката — простряна на одърчето и сдървена. Издъхнала преди два дни. Сама си приготвила за онзи свѣтъ и усетила си края“. Този край е, нѣма съмнение. ускоренъ отъ внушението на бае Митаръ пророка, че я чака старецътъ ѝ. Случаятъ напомня други факти на заболяване до смъртъ по силата на натрапчива идея, внушена отъ вънъ, каквото напр. следния, изложенъ у E. Buss, „Persönliche Erlebnisse auf dem Gebiet des Aberglaubens“, Schweizer. Archiv für Volkskunde XX (1916), 73. Единъ мжжь пияница билъ често жена си. Тя му се заканила да иде въ мънастиря при капуцинитѣ и да ги накара да се молятъ за смъртьта му („Ich lasse dich zu Tod betten“). Следъ това изчезнала и не се върнала вече. Мжжьтъ заболѣлъ сериозно. Той изповѣдалъ, че откакъ жена му заминала не се чувствувалъ добре, мислѣлъ постоянно за дяволската ѝ закана и виждалъ че отива на зле. Подъ сюгжестивното действие на идеята, че въ мънастиря се молятъ за бързата му смърть, той губи волята си, и не следъ дълго настжпя наистина краятъ му.

[1] Срв. Н. Сумцовъ, Културныя переживанія. Кіевъ 1890, 237 нт.

Общо взето, искрената вѣра на нестинари, шамани, дервиши и други категории подобни пророци, лѣкари и чудотворци не подлежи на съмнение. Скептицизмътъ на нѣкои свидетели у насъ,[1] които броятъ нестинаритѣ за пияници и мошеници, и отдѣлнитѣ рѣдки случаи на злоупотрѣба съ бѣснуването на прихванатитѣ, за да се постигнатъ твърде профанни цели, не могатъ да ни разколебаятъ въ убеждението, че се касае за твърде дълбока и сериозна вѣра въ свръхестествения характеръ на психозитѣ. Нестинарскитѣ обреди се схващатъ като нѣщо строго-религиозно, и всичко при огнена игра, пророчества и гадания е поставено така, че мисъльта за нѣкаква профанация на свещени актове е изключена. Настѫпването на прихващането, съ явнитѣ му физиологически и психически белези; мирогледътъ на срѣдата, съ представата за единъ светецъ, който говори презъ устата на избраника си и го пази отъ изгаряне въ огъня; самочувствието на нестинаря, който попада въ екзалтация мимо волята си и прекарва кризата периодически, при повтарянето на годишния праздникъ: това сѫ нѣща, които изключватъ подозрението за симулация. Нестинарьтъ, особено главниятъ нестинарь, вѣрва въ своитѣ сили, той е първиятъ убеденъ въ чудото, което върши.[2] Така и шаманътъ другаде: нищо по-неправилно отъ представата за единъ фокусникъ, подвелъ наивната срѣда и използувалъ я за користни цели. Впечатлителни и крайно чувствителни по природа, при което нервнитѣ кризи се засилватъ и осмислятъ методически още отъ детинство, шаманътъ се вижда заставенъ да върши занаята си вече въ интересъ на едно лично духовно удовлетворение, и независимо отъ ползата, която принася на страдащитѣ. Жертви на самовнушението и склонни къмъ припадъци, шаманитѣ виждатъ въ своето изкуство намѣсата на високи сили; и ако наистина се явяватъ шамани-лъжци, това

---

[1] Вж. по-горе, 51, В. Полихроновъ. Срв. стр. 34 и 39.

[2] Още Сенека казва въ едно свое писмо (Epistola XII): „Когато видите единъ човѣкъ безъ страхъ въ опасности... който мисли хората подъ себе си и боговетѣ край себе си, не изпитвате ли нѣкакво благоговение предъ него? Не ще ли помислите: това е твърде велико и твърде възвишено, за да не вѣрвате, че нѣщо подобно може да се вмѣсти въ едно такова малко тѣло? Нѣкаква божествена способность му е дошла отъ горе, и само една небесна сила може да раздвижи така тази спокойна душа, която се носи надъ нѣщата, сѣкашъ тѣ сѫ по-долу отъ нея, и презира това, което ни вдъхва страхъ или желание."

доказва само, съ какъвъ авторитетъ се ползуватъ истинскитѣ представители на магическия ритуалъ. „Ако шаманътъ, казва Харузинъ, бѣше въ първоизточника си само лъжецъ, очевидно щѣха да бѫдатъ потърсени по-леки форми на камлането, нежели ония тежки, тъй характерни навредъ за шаманството.“[1] Екзалтация, танци, заклевания, всички разнообразни способи за увеждане на екстазата или за излѣкуване на болнитѣ дѣйствуватъ тъй уморително, щото мѫчно шаманътъ би се съгласилъ да върши акта си, ако нѣмаше единъ вѫтрешенъ императивъ. Между шаманитѣ, освенъ това, както и между дервишитѣ, се срещатъ твърде много болни и слѣпи — резултатъ на изнурителнитѣ практики за подготовка и изпълнение на обредната игра. Тѣзи случаи сѫщо не говорятъ за мистификация. Най-сетне, независимо отъ идеята за откровение, получена следъ постъ, уединение и т. н., самата довѣрчивость на клиентелата влияе вторично твърде сюгжестивно върху шамана, така че той, „детерминиранъ и подтикванъ да извърши ролята си отъ обществото“,[2] не може да бѫде обвиняванъ въ неискреность. И за вражалци, лѣкари и пророци у народа важи думата на Волтера за свещеницитѣ: „Notre crédulité fait toute leur science“ — цѣлата тѣхна наука, схваната като висока милость.[3]

---

[1] Н. Харузинъ, Этнографія IV, 440, 437 нт. Срв. и J. Lubbock, Les origines de la civilisation 249.

[2] H. Hubert et M. Mauss, Mélanges d'Histoire des Religions. Paris 1909, 186.

[3] Съ огледъ къмъ нѣкои форми на мистериитѣ въ древния свѣтъ, и преувеличавайки силно процента на престоренитѣ, покваренитѣ и користнитѣ жреци-йерофанти, Дюпюи може да пише въ вѣка на Волтера: „Кабиритѣ на Самотраки, Идейскитѣ Дактили, Куретитѣ на Критъ, Корибантитѣ, Галлитѣ, Метагиртитѣ въ Фригия, Телхинитѣ въ Троя сѫ били лоши жонгльори и окаяни шарлатани, които живѣятъ за смѣтка на дивитѣ народности, лъжейки ги въ името на Бога“. Дюпюи вижда въ всички трудни церемонии на мистическото посвещение само една пикантна игра, назначена да повиси любопитството и да зашемети въображението на наивнитѣ, да задоволи суетата на една каста. Надежди и обещания се даватъ отъ шефоветѣ на религиознитѣ дружества твърде щедро, и тъкмо това привлича безброй кандидати. Особено надеждата да се намѣри посветениятъ „въ присѫтствието на високи и ниски божества и да ги съзерцава отъ близо“ (Апулей, Metam.) и суетната вѣра, че следъ това той нѣма да бѫде смѣсванъ съ тълпата профани, създава голѣмъ кредитъ на разнитѣ мистически секти. Dupuis, Origine de tous les cultes, I p. du t. IV, 382 нт, 392 нт.

III

Празднични сборове и процесии

Ако екстазата, съ играта въ огъня и последвалитѣ я пророчества, образува кулминационна точка на нестинарския годишенъ обредъ, при което обредътъ тъкмо тукъ вѣрно запазва отживѣлата древна мистерия, ние се питаме: какъ се увежда това масово възбуждение, какви фактори — извънъ постъ, въздържания, самоизмжчвания и други лични подготовки — действуватъ, за да се създаде на религиозна почва една внушителна по размѣри колективна психоза?

Отъ сжществено значение сж, край изтъкнатитѣ вече предпоставки отъ личенъ характеръ, редица външни условия. Преди всичко сборовет ѣ и процесиитѣ къмъ избрани мѣста. Тия празднични сборове, очаквани съ нетърпение кога наближи датата въ календаря, сж най-благоприятенъ поводъ за размѣна на вѣрски и битови артикули, най-сигурно средство за пропаганда на сектанската екзалтация — чрезъ примѣра на фанатизиранитѣ. При пѣсни, хороводи, забави и игри, които повисяватъ чувствителностьта (особено на младия свѣтъ), лесно избухва оная специфична афектация, която латентно е сжществувала по-рано, безъ да има законенъ поводъ за проява. Още у древнитѣ тия сборове сж най-обикнатата форма на култовия праздникъ, и, по мнението на Херодота (I, 2), египтянитѣ първи сж установявили тържественитѣ народни срещи, панаиритѣ (πανήγυρις), които после били пренесени и между гърцитѣ, любители на блѣскави шествия (πομπή). Египтянитѣ даватъ, споредъ Херодота, модела за голѣмитѣ национални праздници по поводъ на нѣкоя мистерия, и въ течение на годината народътъ отъ разни краища се струпва масово въ Саисъ, Бубастъ, Хелиополисъ, Бутосъ, Пампремисъ и други градове, за да присжтствува на обредитѣ и посвещенията въ честь на Изида и други божества. За праздника въ Саисъ поклонницитѣ пристигатъ на лодки по Нилъ, богато илюминирани, така че цѣлата рѣка бива осветена презъ нощьта; и дошли въ града, тѣ отиватъ въ храма на богинята, украсенъ съ нейната статуя, за да запалятъ свѣщи, а после прекарватъ на открито около храма. По сжщия начинъ ставатъ религиознитѣ сборове и въ Бубастъ. Мжже и жени навлизатъ въ лодки, и при пѣсни и музика, пресичани отъ закачки, се спус-

кать по рѣката, за да стигнать въ града, гдето принасять жертви и пиять много вино, повече отколкото кога и да е други пжть презъ годината.[1] Елевизинскитѣ мистерии сж тъкмо такъвъ панаиръ, тъй като тѣ събирать цѣлъ гръцки народъ. У Херодота и у други писатели ние четемъ, какъ голѣмата тълпа посветени била вдигнала по пжтя облакъ прахъ, съгледанъ отъ Ксеркса; или какъ това билъ най-посетениять народенъ праздникъ, тъй като на него се стичали отъ всички области на Гърция, да гледать свещенитѣ обичаи, ония мистически действия (δρώμενα), свързани съ носене факли, излагане символи, процесии и пѣсни отъ иерофанта, чрезъ които първоначално се е целѣло изгонване на лоши демони отъ посѣви и хора, щомъ като Елевзиниитѣ сж никнали отъ нѣкогашенъ жетвенъ праздникъ.[2] И навредъ другаде при древнитѣ гръцки и източни мистерии ние откриваме сжщата мизансцена, тъй добре пригодена да действува върху въображение и нерви, тъй поетическа и драматическа, съ огледъ къмъ пѣсни, хора, мимическо изображение на легендата за бога, музика, шумъ, шествие къмъ храма, нощно носене на факли, и т. н.

При съвременната обредность тая страна на празднуването е напълно запазена — еднакво при сборове на християнски праздници и въ преживѣлици отъ езически мистерии. „Сборътъ за селянина е по-голѣмъ праздникъ и отъ Великдень“, „той е най-сжществената часть на обществения му животъ“, пише етнографътъ Д. Мариновъ за западна България;[3] и какъ се чувствува тогава народътъ, при хубава премѣна, обилна храна, свирня, смѣхъ, гости отъ околнитѣ села за храмовитѣ праздници и частнитѣ служби — обикновено между Гергьовдень и Димитровдень — знаемъ добре за у насъ. При нестинарския праздникъ ние се натъкваме на масови посещения отъ едно село въ друго, на процесии къмъ аязмата, съ икони, хоругви и свещеникъ на чело, и на поклонения у главния нестинарь, при което пѣсни, глъчка, провиквания, гайди

---

[1] Срв. Dupuis, Origine de tous les cultes. Paris 1797, VII, 29 нт.

[2] Срв. Dupuis, ц. с. VII, 33; O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 48 нт.

[3] Д. Мариновъ, Жива Старина III (1892), 309 нт. Срв. и по-горе, стр. 74.

и тжпани иматъ за последица качване на екзалтацията. Аязмата, гдето ставатъ игри и богослужение, се намира обикновено отвънъ село, често всрѣдъ гората; тя е обиколена съ стари дървета и съ приспособения за клане курбанъ. Тукъ ставатъ боричкания, надбѣгвания, хорà, слагатъ се трапези; тукъ се правятъ разни профанни или богоугодни упражнения; тукъ се пие и пѣе до вечерьта, когато отново процесията се туря въ движение къмъ село, гдето ще стане нощното огнеигране. Твърде интересни биха били ония обредни нестинарски пѣсни, за които ни загатватъ нѣколко свидетели, безъ да цитиратъ обаче текстове. Въ тѣхъ ние бихме намѣрили сигурно важни показалци за легендата на празднувания светецъ или, най-малко, за настроението на деня. И ако пѣсеньта повисява настроението, нощното шествие и нощната игра въ огъня увеждатъ оня трепетъ, свързанъ съ таинствената обстановка, който е сжщо необходимъ елементъ на обредното преживѣване. Нощьта е тъй благоприятна за видения, тя вдъхва такова чувство за близостьта на звани и незвани духове, щото често тъкмо това време бива избирано за мистически и магически действия. Тесмофориитѣ, подобно на други очистителни или екстатични церемонии, ставатъ ноще. Разбира се, изборътъ не се ржководи отъ ония егоистически мотиви, които Лобекъ или Дюпюи вмѣняваха нѣкога на иерофантитѣ.[1] Защото не плитка хитрина за подчиняване на наивния народъ кара жреци, магьосници, шамани да търсятъ нощьта, съ всичкитѣ й фантоми, убедителни за вѣрващитѣ, а непосредственъ усетъ за въздействието на мрака върху душата на една първобитна община. Въ мрака има откжсване отъ прозата и грижитѣ на деня, има повдигнатъ духъ, има това, което Еврипидъ ни казва презъ устата на Диониса, по поводъ на нощнитѣ му обреди: тъмнината е тържествена.[2] Въ свещенъ ужасъ вдъх-

---

[1] Dupuis, ц. с. VII, 384; Lobeck, Aglaophamus. Königsberg 1829, I, Prooemium. Още преди тия учени, първитѣ апологети на християнството, Климентъ Александрийски, Тертулиянъ, Евсеби, Арноби и други осмиватъ и бичуватъ езическитѣ мистерии заради нощната игра, която трѣбвало да притули срама отъ безнравственитѣ и суевѣрни представления. „Нощни церемонии, провиква се Григоръ Назиянски, които заслужватъ да бждатъ погребани въ забвение". Срв. G. D'Alviella, Revue de l'Histoire des Religions XLVI, 175.

[2] Еврипидъ, Вакханки, стихъ 486.

новениятъ внимава тогава, за да види бога или светеца, за да чуе откровението му.

Култовъ танецъ и екстаза

Но шествия, пѣсни и тъмнина не биха довели сами до екстатичнитѣ видения и пророчества, ако не дойдѣше на помощь едно по-могжщо средство за вжтрешно раздвижване, именно т а н е ц ъ т ъ.

Забележителна е еволюцията на този родъ изразни движения, отъ първобитно до съвременно общество. Ако културниятъ човѣкъ свежда танеца къмъ една сржчность, която стои почти изолирано отъ душевния му животъ, къмъ една художествена игра, която нѣма по-дълбоки психически мотиви, неразвитиятъ, дивакътъ свързва колективния или индивидуаленъ танецъ съ най-жизненитѣ си чувства и интереси, превръща го въ способъ да изкаже настроението си, да въздействува върху хода на нѣщата, да спечели милостьта на боговетѣ.[1] Култовиятъ танецъ е само особенъ видъ на социално-

[1] Говорейки за пражителитѣ на Америка, Робертсонъ казва: „Танецътъ е едно сериозно и важно занятие, примѣсено въ всички действия на обществения или частния животъ. Ако се завързжатъ сношения между две американски племена, пратеници на едното се приближаватъ като изпълняватъ единъ тържественъ танецъ и поднасятъ чибучка или символъ на мира; сахемитѣ на другото племе ги посрещатъ съ сжщата церемония. Ако обявятъ война на нѣкой неприятель, тѣ изказватъ пакъ чрезъ танецъ умразата си или отмъщението, което предвкусяватъ. Ако трѣбва да укротятъ гнѣва на боговетѣ, или да чествуватъ благодеянията имъ, да изкажатъ радостьта си отъ раждане на едно дете, или да оплачатъ смъртьта на единъ приятель, тѣ иматъ за всѣки подобенъ случай особени танци, съобразни съ чувствата имъ. Ако нѣкой е боленъ, предписватъ му танцуване, като най-добро средство за оздравяне; и ако той не може да понесе умората отъ такова упражнение, лѣкарътъ-магьосникъ го изпълнява самъ, като че благодатнитѣ последици ще се предадатъ на пациента му“. Robertson, A m e r i c a IV, 133, цит. Lubbock, L e s o r i g i n e s d e l a c i v i l i s a t i o n 252. Първобитниятъ човѣкъ танцува при най-различни поводи, еднакво при радость и скръбь, при обработка на ниви и събиране жетва, при потегляне за война или за ловъ, при завръщане отъ подобни предприятия, а сжщо и тогава, когато чрезъ молитва или заклеване иска да издействува дъждъ, плодородие, избава отъ болести и други напасти. Срв. W. Wundt, V ö l k e r p s y c h o l o g i e. Leipzig, II Bd., I Th. (1905), 295. За племето Кагаба въ Колумбия Пройсъ свидетелствува, че танецътъ е сжщинската форма за изразъ на желания. Иска ли Кагаба дъждъ или слънчева свѣтлина, защита противъ болести, вѣтъръ, зло

профанния танецъ и се развива отъ него като частно приложение на легналитѣ въ основата му въззрения и пориви.[1] Онова, което свързва двата разреда изразни движения, то е ролята имъ на освободители или стимуланти за спонтанни напрежения, които непремѣнно трѣбва да намѣрятъ изходъ. Защото несъмнено танецътъ, оформенъ веднажъ като психофизически катарзисъ чрезъ изкусни ритмични стжпки (а не чрезъ безформени и неправилни движения на тѣлото), има тенденция не само да изчерпва афекта, но — когато това се окаже необходимо — и да го засилва временно, преди да настжпи умората; и тогава афектътъ, повисенъ патологически, обуславя на свой редъ едно по-силно темпо на движенията, което може да премине въ шеметни въртения или безразсждно скачане, както е случай при дервиши и нестинари. Отъ момента, когато религиозно-магическитѣ обреди усвоятъ екстатичнитѣ видения и пророчества, танецътъ се вмъква въ литургията, за да улесни изпълването на посветения съ едно ново съзнание, издигането му до надчувствения свѣтъ и сношението съ духове и демони, загатнати отъ по-рано въ въображението му. Но трѣбва да правимъ тукъ разлика между масовъ хороводъ, съ участието на цѣлата община или на цѣлата секта, и единична игра, откжсната отъ култовия танецъ на останалитѣ. Докато известни племена не знаятъ друга форма на обредното молене освенъ общиятъ танецъ подъ звуцитѣ на шумни инструменти,[2] другаде екстатичниятъ танецъ е дѣло на единици,

---

време или звѣрове, които му опустошаватъ посѣвитѣ, противъ гниене на растителностьта, пожаръ, земетръсъ, срутване на планина и много друго; иска ли да станатъ гърнетата му добри при печенето, да се увеличатъ говедата му и т. н. — той всѣкога танцува". — K. Th. Preuss, „Bericht über meine archäol. und ethnol. Forsch. in Kolumbien", Zeitschrift für Ethnologie LII (1921), 124.

[1] Какъ дори въ ново време, у срѣди съ патриархални нрави, профанниятъ танецъ се прехвърля въ сферата на религиозния обичай и какъ легендата на евангелието става предметъ на мимическо-танечно изображение, учи ни историята на българската лазарска обредность съ нейния „буенецъ". Срв. у менъ, „Буенецъ", сп. Slavia (Прага), г. I (1922), кн. I, 100. И тукъ, както и при танцитѣ въ римскитѣ религиозни процесии, нѣмаме екстатиченъ, а магически танецъ. Сдържаната форма на хорото, което играятъ Салийцитѣ, е характерно за римската отмѣрена религиозность. Срв. G. Wissova, Religion und Kultus der Römer. München 1902, 482.

[2] Lubbock, Les origines de la civilisation 253.

които го броятъ своя професионална особеность.[1] У австралийското племе Коробори мжжетѣ танцуватъ нощѣ голи, съ факли въ ржце, около буенъ огънь, подъ такта на шумна музика, изпълнявана отъ жени; така и у перуанцитѣ всѣка провинция си има свой особенъ обреденъ танецъ, при който при една дива музика се скача до лудость.[2] Наопаки, сибирскитѣ шамани вършатъ танеца си сами, акомпанирани отъ тжпани, на които удрятъ по правило пакъ тѣ.

Между по-високи и по-ниски форми на мистическитѣ култове царува пълно сходство колкото се отнася до тия екстатични танци. Въ мистериитѣ на Елевзисъ, съ тѣхния магически характеръ, като обредъ за осигуряване добра жетва на Атика, танцитѣ ще сж имали не толкова магическа, колкото екстатична цель[3] Сжщото може да се предполага и за дивитѣ танци въ култа на Артемида, сравнявани съ шествието на вакханкитѣ и тълкувани обикновено като наподобяване дивия въздушенъ ловъ на богинята въ време на буря.[4] Въ малоазийскитѣ култове на Кибела и Сабази посветенитѣ повдигатъ „ентусиазма“ си чрезъ музиката на флейти и тжпани, чрезъ танци и бѣсни въртения, така че тѣ изпадатъ въ самозабрава, при която тичатъ съ разрошени коси и си нанасятъ тежки рани. Арианъ свидетелствува за фригийцитѣ: когато тѣ бждатъ обхванати отъ бѣсъ, при праздника на Реа (Кибела), „тичатъ съ високи крѣсъци и танцуватъ и пророкуватъ за бждащето“.[5] Подобна картина откриваме вече на нисши културни стжпала, гдето думитѣ танецъ, екстаза, праздникъ образуватъ често синоними. Перуанцитѣ наричатъ главнитѣ си религиозни тържества р а й м и, което значи „танецъ“, и фактъ е, че почти всички обредни церемонии, предхождани отъ постъ, се придружаватъ отъ танци, при акомпанимента на тжпани, флейти

---

[1] Вж. по въпроса за формитѣ на екстатичния танецъ W. Wundt, Völkerpsychologie, II. Bd., I. Th., 400, и Gressmann, „Kultischer Tanz“, Die Religion in Geschichte und Gegenwart V (1913), 1070 нт.

[2] Вж. Wundt, ц. с 408, и Réville, Les Religions du Mexique 352.

[3] K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 154.

[4] Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 840.

[5] K. de Jong, ц. кн. 163—164.

и други груби инструменти.[1] У първобитното племе Веда на о-въ Цейлонъ магьосницитѣ танцуватъ докато почувствуватъ че сж изпаднали въ бѣсъ, и тогава тѣ иматъ необходимитѣ вдъхновения за лѣкуване болни; така и у племето Бодо жрецътъ танцува подъ звуцитѣ на пѣсни и музика отъ служителитѣ въ храма, докато буйната игра не уведе една нервна криза, при която богътъ изпълва играча и чрезъ гласа му възвестява пророчествата си.[2] И ако Лукианъ бележи, че нѣмало ни една древна мистерия, гдето да не се танцува, днешнитѣ бушмени смѣтатъ танеца като единствено средство за посвещение и откриване смисъла на мититѣ.[3]

Нашитѣ нестинари свързватъ все по сжщия начинъ неразлжчно танецъ и литургия, танецъ и прихващане, танецъ и пророчество. Танецътъ тукъ комбинира двете форми, познати другаде по отдѣлно, именно масовото хоро и единичната игра; защото нестинарьтъ почва да „плеши" въ екстаза и да скача вече безритмично въ огъня следъ като по-рано се е въртѣлъ на селското буйно хоро, подъ звуцитѣ на тжпани и гайди. Екзалтацията бива особено повисена, дори често уведена изведнажъ, когато гръмне специалната „нестинарска свирня". Тя прекратява подготвителния периодъ и внушава необходимостьта отъ навлизане въ огъня. Едва успѣлъ да хвърли дрехи отъ себе си, да бжде прикаденъ и да се прекръсти, нестинарьтъ въ делириумъ започва своя собственъ, самостоенъ танецъ, свързанъ съ провиквания, видения и пророчества. И често танецътъ води къмъ припадъци, ако овреме нестинарьтъ не загуби анестезията си и, опаренъ, не подири гората или селото. Танецъ, музика, припадъкъ (като обхващане отъ духъ) напомнятъ тукъ отблизо състояние и магическа игра на българо-влашкитѣ калушари (русалии), гдето сжщо има буйно скачане (около болния), особена мелодия („флоричика") и падане въ безсъзнание, като белегъ на демоническо овладѣване.[4] Чрезъ съвкупностьта отъ активни и пасивни моменти, чрезъ движение, шумъ отъ инструменти или звънци (желѣзни шпори

---

[1] Réville, ц. кн. 352.

[2] E. Tylor, La civilisation primitive II, 172—173.

[3] Срв. A. Lang, Myth, Ritual and Religion. London I (1887), 282—283. Срв. СбНУН. XXXIV, 197.

[4] Вж. „Кукери и Русалии", СбНУН XXXIV, 198.

и звънци по тоягата и костюма на калушаря), провиквания, както и фиксиране на икона, огънь, стѣсняване на съзнанието до опредѣлени фантастични представи (духътъ-покровитель), нестинарьтъ или калушарьтъ достига желаното самочувствие (resp. безчувствие), което бива смѣтано за цель на цѣлата обредна игра.

Че тоя родъ екстази, увеждани чрезъ танецъ и музика, не сж нѣщо изключително езическо, а вѣчна човѣшка потрѣбность на опредѣлено културно равнище, показватъ ни ония християнски секти и обичаи, гдето въ тъмата на съвременното суевѣрие още продължава да вирѣе стариятъ способъ за ентусиазмиране. Така напр. една руска секта, основана отъ светеца Филиповъ, учи, че Богъ живѣе у човѣка, Христосъ въ мжжа и Мария въ жената, и че този Богъ може да се пробуди чрезъ сила на вѣрата, чрезъ религиозни упражнения, молитви и пѣсни. Съ цель да предизвикатъ екстаза, привърженицитѣ на Филиповъ се събиратъ посрѣдъ нощь и се предаватъ на пѣсни и танци, въртятъ се на пета съ необикновена бързина, възбуждението се качва неимовѣрно, и когато найсетне нѣкой извиква: той иде, ето го светиятъ духъ — всички изпадатъ въ трансъ. Подобни танци знаятъ и други руски секти, напр. скопцитѣ, и това сж, споредъ израза на Ервинъ Родъ, истински Bacchanalia christiana.[1] Такъвъ екстатиченъ култъ въ лоното на християнството, разбрано съвсемъ изъ предпоставкитѣ на мѣстната религиозность, стои въ удивителна успоредица съ видения, бѣсни скачания и нощни оргии при древнитѣ Дионисии, гдето сливането съ Бога е крайната цель на праздника.[2] И все това е смисълъ на думитѣ на Джеладединъ Руми, мистикътъ: „Който знае силата на танеца, той живѣе въ Бога; той знае какъ любовьта убива. Аллахъ ху!"

При нестинарския танецъ, както и изобщо въ цѣлата нестинарска обредность, важна роля играе „светиятъ тжпанъ". Стара и груба направа — белегъ на консерватизма, който държи на завещанитѣ форми — той стои на почетно мѣсто

---

[1] E. Rohde, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.[3] Freiburg II (1907), 25.

[2] Титъ Ливи XXXIX, 13, свидетелствува за мистериитѣ на Либеръ (Дионисъ), че мжжетѣ „извънъ чувствата си, при бѣсни движения на тѣлото, пророкуваха."

въ келията на главния нестинарь, бие се само веднажъ въ годината, на праздника на храма, и прит жава магическа сила, понеже може да излѣкува тогова, който го носи (ако е боленъ), и докосването му отъ профани влѣче разболяване. Въ това отношение светиятъ тжпанъ напомня тжпана на шамана и на дервишитѣ, както и музикалнитѣ обредни инструменти на първобитнитѣ племена. Биенето на тжпана е най-обикнатото средство за извикване екзалтация у шамана, и този барабанъ е тъй изискано украсенъ, съ символика на багри и нѣща, както и костюмътъ на магьосника-чудодеецъ.[1] При това той не се замѣня съ по-нови инструменти, поради навика да се свързва представата за неговия звукъ съ цѣлия церемониалъ и съ психологическата криза. Осветенъ отъ старината, той е станалъ незамѣнимъ реквизитъ на култовата или магическата обредность.

Религиозни епидемии, като масово внушение

Екстатичниятъ танецъ, заедно съ цѣлата психоза, на която той е най-очебиенъ белегъ, бива увежданъ по начинъ, твърде сроденъ съ религиознитѣ епидемии, както тѣ отъ време на време избухватъ, за да траятъ нѣколко дни, или презъ по-дългъ периодъ, и да затихнатъ постепенно. Поводътъ за такива епидемии се крие най-често въ необикновенитѣ масови възбуждения, въ социално-нравствени кризи, обхванали по-голѣмъ или по-малъкъ дѣлъ отъ една национална срѣда, въ общата впечатлителность и чувствителность, развити върху почвата на голѣми исторически сътресения или на тъмното елементарно суевѣрие. По силата на бързото внушение, избухналата веднажъ душевна болесть се шири лесно въ кржговетѣ, настроени съчувствено, и заразява всички, които сж вжтрешно готови, органически податливи за подобни демонолепсии. Психиатрътъ Полъ Жоаръ характеризува така единъ специаленъ родъ натрапчиви мании, именно епидемическитѣ халюцинации: „Една политическа или религиозна идея вълнува дадена сбласть, дадено поколѣние, дадено събрание: душевното предразположение е обхванало всички глави; симпатическото сношение, както то е на лице въ всички човѣшки групировки, обединени отъ една мисъль, повисява не-

[1] Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 412 нт.

престанно церебралната възбуденость, естествено присжща на всѣкиго. Прибавете къмъ тази морална диспозиция търпенитѣ дълго страдания, живитѣ и оправдани страхове, лишенията отъ всѣко естество, които правятъ нервната система по-впечатлителна; добавете още къмъ тѣзи две обстоятелства невежеството и довѣрчивостьта, както ни ги показва често история и практика на хората; после, при толкова елементи на нервни раздражения и на церебрална екзалтация, събрани наедно, вземете въ внимание влиянието, което би придобило единъ разпространенъ слухъ, едно решително твърдение на видетели, едно убеждение, способно да се държи дори въпрѣки мжчения, излѣзло отъ познати уста, подкрепено отъ сигурни свидетели, пръснало се като тревога, или пъкъ като надежда и утѣха. Тогава всрѣдъ агломерацията индивиди, подготвени вече добре, халюцинацията, която е настжпила въ по-възбудени или по-слаби души, у лицата, при които физическитѣ условия сж влошили нервното състояние, се пръска и шири, става догма на вѣрата, въпросъ на партията, общъ предметъ на ужаса, на възхищението или на утѣхата“.[1]

Навѣрно по такъвъ начинъ трѣбва да си представяме разпространението на дионисовия култъ въ древна Гърция, по стжпкитѣ на разрушителното народно преселение, наречено дорическо. Ервинъ Роде изглежда да има право, когато смѣта, че тая оргиастика е нахлула отъ Тракия въ единъ опасенъ моментъ на гръцкото политическо и стопанско развитие. Колкото и да е замъглена отъ мити историята на религиозната епидемия, все пакъ може да се долови отъ нѣкои свидетелства, какъ вакханалиитѣ се натъкватъ на нѣкои противодействия, обаче на край минуватъ победоносно презъ градове и села, проникватъ отъ северъ въ Беотия, отъ Беотия въ Пелопонесъ, и отъ полуострова на островитѣ, за да увлѣкатъ въ екстаза, танци и преходна лудость голѣмитѣ маси. Възбуждението, въ което изпадатъ поклонницитѣ на Диониса, ни е добре илюстровано чрезъ характеристиката на сроднитѣ фригийски корибанти. Въ състояние на κορυβαντιασμός, корибантска мания, посветениятъ има слухови халюцинации (чува звуцитѣ на флейти), обзетъ е отъ непреодолимъ бѣсъ да танцува и пе-

---

[1] Paul Joire, Précis théorique et pratique de Neuro Hypnologie. Paris 1892, 60—61.

казва безчувственость за самонаранявания.[1] Все тъй, чрезъ исторически катастрофи, масови бедствия и диво суевѣрие сж обусловени и ония религиозни болести, за които ни говорятъ толкова хроники отъ срѣднитѣ вѣкове въ западна Европа. Тѣ върлуватъ отъ XII. до XVIII. вѣкъ, за да затихнатъ после и да изпжкватъ днесъ само спорадически и въ ограничени размѣри. Въ XIV. вѣкъ напр. се шири изъ цѣла Европа „черната смърть“, появила се най-напредъ около Реинъ. Нѣкаква тайна сила кара отдѣлни лица да танцуватъ бѣсно, и околнитѣ скоро се увличатъ, по симпатия и подражание, въ вихъра на уморителното и безцелно въртене. Обхващайки все по-нови и нови групи, болестьта — „ересь“ въ очитѣ на духовенството — кара множество мжже, жени, момичета да скитатъ танцувайки, като призоваватъ въ изстжплението си свети Ивана или нѣкои демони и като изпадатъ въ разни религиозни халюцинации.[2] Въ XVI. вѣкъ такава болесть е „танецътъ на св. Витъ“. Той се явява най-напредъ въ Щрасбургъ, 1518 г., и трае тамъ отъ 15 юлий до 29 септемврий, за да удиви много съвременницитѣ. Епидемията почнала да върлува, когато една жена усетила изведнажъ нужда да танцува и танцувала два дни наредъ. Въ течение на четири дни примѣрътъ й билъ последванъ отъ 34 лица отъ двата пола, а следъ известно време отъ 200 души. Хроникитѣ отбелязватъ, че болнитѣ играяли день и нощь непрекжснато, докато съвсемъ отпаднатъ, и че мнозина, като не могли да се съвзематъ, починали отъ изтощение.[3]

День-днешенъ такива религиозни епидемии на Западъ, свързани съ екстаза и танци или други анормални действия, сж по-рѣдки, но все пакъ сжществуватъ. И интересното е при

---

[1] E. Rohde, Psyche II, 41—43, 47.

[2] Hecker, Die gr. Volkskrankheiten des Mittelalters 150 нт., цит. E. Rohde, Rsyche II, 43.

[3] A. Martin, „Geschichte der Tanzkrankheit in Deutschland“, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XXIV (1914), 114. Една съвременна хроника предава случката въ тия стихове:

Viel hundert fingen zu Strassburg an
Zu tantzen und springen, Fraw und Mann
An offnen Mark, Gassen und Strassen,
Tag und Nacht ihren viel nicht assen.
Biss jn das Wütten wieder gelag.
St. Vits Tantz ward genant die Plag.

тѣхъ, че понѣкога тѣ сѫ свързани съ периодически повтаряни праздници, или пъкъ че вирѣятъ въ отдалечени мѣста, гдето битова назадничавость и невежество сѫ тъй благоприятни за поддържането на разни суевѣрия. Въ две села на Савоя, Morzine и Verzegnis, жителитѣ на които сѫ бедни и невежи италиянци, и гдето поради чести бракове между близки роднини има много случаи на физическо и духовно израждане, такива истерични епидемии се появяватъ въ 1861 и 1878 г.[1] По-широки размѣри взима религиозната екзалтация на „лаещитѣ жени" („les femmes aboyeuses") въ Josselin, Bretagne. Тя е типиченъ примѣръ на съвременна нервно-епидемическа криза. Става тя по време на поклонение въ Notre-Dame du Roncier, за праздницитѣ Петдесетница и Възнесение. Женитѣ — защото само жени „припадатъ" (както се казва тукъ) — тръгватъ мирно отъ кѫщи, ала щомъ наближатъ черква тѣ почватъ да се гърчатъ и да бѣснуватъ, и, ако не сѫ здрави мѫже и жени, които да ги придружаватъ и да ги държатъ добре подъ рѫце, тѣ биха останали въ каталепсия още по пѫтя. Водени така, тѣ хълцатъ и издаватъ отъ надути гѫрди звуци като лай, и то толкова силно, щото кучетата захващатъ да имъ отвръщатъ. Стигнали при вратата на черква, сценитѣ се подновяватъ още по-енергично, и лаещитѣ влизатъ вѫтре, макаръ и да се противятъ отначало. Тълпата имъ прави мѣсто. Лаенето и виенето се примѣсва въ литургията. Женитѣ биватъ на сила заведени при ковчежето съ реликвии, за да го целунатъ. Тѣ се дърпатъ, двама мѫже държатъ всѣка една, навеждайки главата ѝ, за да целуне реликвиитѣ; други двама я хващатъ за рѫце и крака, за да не се отскубне, и следъ упорита борба, цѣла изпотена и съвсемъ отмалѣла, жената допира устни да целуне. Тогава „лошиятъ духъ" я оставя, бедната жена е излѣкувана, и ония, които доскоро сѫ се борили съ нея, за да я удържатъ, я отвеждатъ спокойно да седне. Следъ нѣколко минути болната се вдига, за да целуне вече по свой починъ ковчежето, и, ако има сила, казва молитва и се отдалечава, подпирана пакъ отъ ония хора. На излизане отъ черква тя мие рѫце и лице отъ близкия чуденъ изворъ на Богородица, пие нѣколко глътки, и поклонението е свършено.[2]

---

[1] A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei. Stuttgart 1908, 611—612.

[2] A Bastian, Allerlei aus Volks-und Menschenkunde II (1888), 111—118. — Единъ свидетель отъ 1855 г., Jeannet, дава порази-

Заболявания отъ този родъ, религиозни истерии и екстази, сж известни не само у малокултурнитѣ кржгове на западна Европа, но и у насъ, та и у всички първобитни племена. У насъ ни е засвидетелствувана напр. сектанската черква на единъ „светецъ“ отъ Старо-Загорско, който върши литургия въ домашното си светилище, изпада въ халюцинации, върши разни движения съ ржце, разговаря съ св. Духъ и проповѣдва избавление отъ грѣхове. На тълпи се стича народъ, за да види светеца и чуе проповѣдьта му, при което и други могатъ да изпадатъ въ сжщия трансъ.[1] Между сибирскитѣ на-

телни подробности за дивитѣ сцени и припадъци. Съ най-голѣма сила избухналъ бѣсътъ и се повишавало лаенето като се чуялъ звънецътъ въ олтаря при „Sanctus“, и особено като се иззвънѣло три пжти при „Domine non sum dignus“. Едва ли би могло да се опише това състояние на хъркане, задушване и лаене, тая измжчена физиономия, тая отчаяна борба за освобождение отъ незнайната болесть. Нѣкои жени дохаждали вече нѣколко години подъ редъ, до десеть пжти дори; тѣхъ не ги оставяла истеричната и традиционна болесть отведнажъ. Jeannet съобщава и една легенда, очевидно никнала късно, която обяснява потеклото на нервния бѣсъ. Нѣкога жени перѣли на извора, и когато единъ просѣкъ имъ поискалъ милостиня, тѣ не само не му дали, ами и насъскали кучетата отгоре му. Богородица тогава ги наказала, да лаятъ тѣ и тѣхнитѣ потомци като тия кучета. Така днешнитѣ лаещи жени изкупватъ грѣха на дѣдитѣ си. — Болестьта напоследъкъ е станала по-рѣдка; лаещи жени и мжже — защото и мжже има понѣкога — почти не се виждатъ вече.

Както съобщава Henri Gaidoz, подобна болесть на лаещи жени въ конвулсии се е наблюдавала и въ други области, не само въ Josselin, и лѣкуването ставало все по сжщия начинъ; но това били изключения, и по правило болнитѣ тичали къмъ светицата въ Josselin, на нѣкой отъ Богородичнитѣ праздници (не само на Петдесетница), за да търсятъ лѣкъ.

[1] Въ една дописка на в. Утро отъ 12.II 1914 г., датувана отъ Стара-Загора, 9.II, се казва: „Отъ една година време насамъ въ града ни се „посветилъ“ младежа Георги Наневъ, 20 годишенъ. Въ домътъ на Ивана Танурката, въ една тѣсна стаичка, кждето едва могатъ да се сберагъ 10 души, наредилъ е разни икони и кандила, а върху една масичка, кждето постоянно се кади тамянъ, извършва своитѣ свещенодействия, които се състоятъ въ разни движения на ржцетѣ, пѣсни и четене на молитви изъ книгитѣ на православната цържва, на единъ развалень славянски езикъ. Този нещастникъ си създалъ и свой клиръ, състоящъ се отъ жени. Тукъ той, посредъ тѣхъ, извършвайки службата си, пада въ халюцинация и захваща да говори чрезъ неговитѣ уста „Св. Духъ“. Славата му скоро се разнесе и по селата, кждето простолюдието започна на тълпи да го посещава денонощно, за да чуе нѣщо за своитѣ грѣхове и избавле-

родности, гдето шаманътъ е на такава почитъ, нервно-религиознитѣ болести съ епидемически или периодически характеръ сж нѣщо обикновенно. У бурятитѣ напр. се явява болестьта „найгуръ“, която се състои въ това, че болниятъ страда отъ главоболъ, отъ безпричинно безпокойство и отъ желание да ходи по кжщята. Щомъ се появи единъ такъвъ, мнозина други го последватъ, и движението се шири. Съ пѣсни, звънци и странни жестикулации „обхванатитѣ отъ духа“ тръгватъ въ шествие, и изъ тѣхната срѣда тъкмо излизатъ понѣкога бждащитѣ шамани.[1]

При нашитѣ нестинари ние имаме редица сходни явления, характерни за епидемическия характеръ на душевното разстройство. Въ успоредица къмъ това, което се отбелязва въ савойскитѣ италиянски села, и тукъ изглежда, че ендогамията е една отъ причинитѣ за наследственость на психозата, тъй като въ нестинарскитѣ села се женятъ само вжтрешно, и така създаденото въ едно семейство, въ единъ родъ разположение къмъ „прихващане“ се предава и поддържа масово. Въ успоредица къмъ това пъкъ, което става навредъ, изглежда, че главно женитѣ се поддаватъ на нервни кризи, поради което отъ тѣхна страна излизатъ тъй често и главнитѣ нестинарки. Въ свръзка съ годишния праздникъ и съ онова вжтрешно пригаждане, за което говорихме вече, настжпва твърде благоприятна атмосфера за психопатологическото възбуждение. И, най-сетне, цѣлата обстановка на обреда, съ литургия, шествие, музика и огънь, увежда лесно екстатичния танецъ у всички ония, които виждатъ първитѣ навлѣзли въ огъня. Като електрически токъ минува тогава религиозната екзалтация презъ душитѣ на стотини зрители, за да се появи „прихващане“ и нужда за бѣсно танцуване въ жаравата у способнитѣ да се

ние. Предавалъ имъ нѣкакви религиозни книжки по 6 гроша, а пъкъ и имена за поменъ имъ пишалъ, по 50 сг. за едного.

На нѣколко пжти се е обръщало вниманието на духовенството и администрацията, обаче, колкото и да сж преследвали „светеца“, толкова и посещенията се засилваха.

[1] Срв. традиц. за Сибилла, или Тацитъ за германскитѣ жени, или Dio Cassius за Веледа у келтитѣ, или сведенията за шаманитѣ въ Сибиръ, гдето женитѣ масово страдатъ отъ временни нервни разстройства и изпадатъ въ екзалтация. A. Bastian, Allerlei II, 118; Харузинъ, ц. кн. 440—441.

заразятъ.[1] Така нестинаритѣ образуватъ — откъмъ тая страна на своята мистерия—паралелъ къмъ ония религиозни епидемии, които изявяватъ солидарностьта на настроения и преживѣвания въ тѣсния кржгъ на една сектанска община. И въ християнски срѣди могатъ да се предаватъ или никнатъ отново подобни натрапчиви мании, и тогава ние виждаме какъ цѣли събрания сж пренесени въ изстжпление, и какъ съ издигнати за молитва ржце или на колѣне, съ черковни пѣсни на уста, съ заблуденъ погледъ, или съ бѣсни танци като хорото на св. Витъ, вѣрващитѣ си въобразяватъ да виждатъ Христа, светеца, отворенитѣ небеса, и да черпятъ утеха за тревогитѣ си. Обладани отъ еднакви афекти, убедени въ възможностьта за такава екстаза, хората по стаденъ инстинктъ ще последватъ типичнитѣ изразни движения, като подражаватъ на захванатата отъ отдѣлни лица игра.[2]

IV

Нестинаритѣ като пророци и вражалци

Авторитетътъ на нестинаритѣ се гради върху способностьта имъ за пророчества и върху анестезията имъ при игра въ огъня.

---

[1] Различавайки при нестинаритѣ една физическа страна на играта, именно безопасното ходене въ огъня, и една идеална, психологическа, именно прихващането, С. Шивачевъ мисли за последното, че то представя „единъ видъ душевна болесть“ като пиянството и лудостьта. Благодарение на силната вѣра въ светеца, която взима връхъ надъ разума и притжпява чувствителностьта, и благодарение на примѣра, който разпаля желанието, нестинарьтъ гази въ огъня, догде се уталожи страстьта му. Шивачевъ припомня по този поводъ поведението на нѣкои зрители на циркови борби. Прочути борци се олюляватъ като пияни и правятъ разни тѣлодвижения и гримаси, когато присжтствуватъ на надборване. Тѣ дотолкова се увличатъ отъ гледката, че сами отиватъ на арената и — победители или победени — вече се уталожватъ и връщатъ къмъ нормално състояние. Сжщото било и при играта чепница. Всѣки отвънъ, който гледа играчитѣ, нѣкакъ неволно прави сжщитѣ жестове и тѣлодвижения. При нестинаритѣ, мисли Шивачевъ, „достатъчно е единъ да нагази огъня, и вие ще видите цѣла тълпа подире му да се хвърли съ него, както се хвърлятъ овцетѣ въ пропастьта следъ първата хвърливша се овца“. — С. Шивачевъ, Свѣтлина IX, кн. 1, стр. 3.

[2] Срв. E. Meyer, „Religiöse Wahnideen“, Archiv für Religionswissenschaft XVI (1913), 5; R. Wallaschek, Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Leipzig 1905, 285.

Въ състояние на екстаза — било на храмовия праздникъ и докато се гази въ жарава, било други пжть презъ годината, когато стане нужда — нестинарьтъ вещае бждаще, открива тайни, предсказва оздравяне, и неговото ясновидство вдъхва пълно довѣрие въ община и частни лица, които се подчиняватъ на свързанитѣ съ това предписания. Исторически събития, особено разорителни войни, икономически бедствия, болести и епидемии, женитби и други семейни случаи — тѣ стоятъ на пръвъ планъ въ откровенията на високия духъ, прихваналъ светеца и застаналъ живо предъ вжтрешния му погледъ.[1] Нестинарьтъ е пророкъ и вражалецъ, той прокобява и предупреждава, той съветва и мъмри, и жадно вслушаната тълпа на събора или въ частната келия не се усъмнява ни веднажъ въ думитѣ му, не се решава ни веднажъ да не последва заповѣдитѣ.[2] Афектитѣ на страхъ предъ неизвестното и на грижа за спасение въ трудни изпитания, чувство за отговорность предъ високитѣ сили и убеждението въ пророческата мисия на тия праведници, доказали вдъхновението си чрезъ своята ненаранимость въ огъня: всичко създава благоприятни условия за доброволно подчинение къмъ неофициалнитѣ авгури. И както колегията на авгуритѣ въ древния Римъ (collegium augurum) има за длъжность да поставя въпроси на божествата и да взима тѣхното съгласие за опредѣлени случаи изъ областьта на общественото благо, при спазване на предписанитѣ култови форми, които се държатъ въ дълбока тайна,[3] така и нашитѣ нестинари се допитватъ до волята на светеца преди всичко съ огледъ къмъ голѣмитѣ народни интереси. Подобно на авгуритѣ, тѣ устройватъ процесии и игри въ

[1] Срв. по-горе, стр. 95.

[2] Врачката Гоца Стойчева отъ с. Бресница, Кюстендилско, която често припадала (баялдисвала), е наречена заради набожностьта си света Гоца. За нея се говори, че нѣкаква икона се качвала на раменетѣ й, запалени свѣщи свѣтѣли въ ржцетѣ й, „а на сънь често се явявалъ при нея съ бѣли дрехи нѣкой светия, който ужъ я принуждавалъ да проповѣдва, за да се правятъ черкви и мънастири“. Тя поржчвала строго: „Ако ме не послушате, лѣтото ще бжде съ лоши гръмлявици, градъ и суша; у селото ви ще има болести“, и т. н. И по нейна заповѣдь били изградени отъ уплашенитѣ селяни седемь черкви и единъ мънастиръ. П. Ц. Любеновъ, Баба Ега Търново 1887, 53.

[3] G. Wissowa, Religion und Cultus der Römer 451.

определено годишно време за успехъ по ниви и полета, и само покрай това тѣ поддържатъ функциитѣ си като гадатели въ частни нужди и беди.

Начинътъ, по който се вършатъ нестинарскитѣ пророчества и прокобявания, издава типичната процедура на екстатично пренасяне. Vaticinari или προφητεύειν значи у древнитѣ по правило да се говори изъ духа на едно божество, да се налучкватъ откровенията следъ въздържания, молитви и други култови действия отъ страна на единъ θεῖος ἄνθρωπος, на богочовѣка, който има дарба за чудни прозрения и нѣкаква лична светость.[1] Нѣкои философи (особено неоплатоницитѣ) смѣтатъ, че най-високата философска интуиция се свежда къмъ ентусиазтично съзерцание на Бога, подготвено чрезъ диета и чрезъ обредитѣ на определени религиозни мистерии.[2] У германцитѣ езичници пророкуването въ екстаза ни е сѫщо засвидетелствувано, и какъ още въ X. вѣкъ магьосницата извиква чрезъ пѣсни духоветѣ, за да предсказва избава отъ тежка зима и отъ гладъ и да отговаря на зададени въпроси отъ разни лица и за разни нѣща, учи ни единъ твърде интересенъ текстъ на Eiriksage.[3] Шаманътъ у първобитнитѣ племена

---

[1] R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen 12, 88 нт.

[2] Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1476 нт.

[3] Ето главната часть на този текстъ, поучителенъ съ огледъ къмъ нестинарското врачуване и прокобяване:

„Къмъ края на X. вѣкъ въ Грьонландия владѣеше голѣмо бедствие, гладъ и болести. Поради лошо време, ловъ и риболовство бѣха слаби. Имаше тогава една веща жена (spákona) на име Thorbjorg ... Които искаха да знаятъ нѣщо за сѫдбата си и за предстоящата година, повикваха я у себе си. Thorkel, най-заможниятъ селянинъ, пожела да узнае, кога ще се свърши този недородъ. И той я покани дома си, като се приготви да посрещне както прилича такава жена ... (Описва се костюмътъ ѝ, обкованата ѝ тояга, обѣдътъ ѝ). Като се вдигна масата, Thorkel я попита, какъ ѝ се струватъ домъ и хора и кога ще получи тя откровение за това, което я питатъ и иска да знае народътъ. Тя отговори, че не може да стори нищо по-рано отъ утре, следъ като спи И на другия день надвечерь се приготви всичко необходимо за магията (seid) ѝ. Тя поржча да ѝ доведатъ жени, които знаятъ необходимитѣ за гадането ѝ пѣсни. Но оказа се, че никой наблизо не знаеше тия пѣсни. Тогава каза Gudrid: макаръ да не съмъ нито веща жена нито гледачка, но моята доведена майка отъ Исландия ме е учила на пѣсни, които тя нари-

на Азия, Африка, Австралия смѣта за една отъ най-важнитѣ свои функции да предвижда като визионеръ голѣмитѣ народни катастрофи и да узнава всичко скрито, въ интересъ на община или на частни хора. Въ южна Индия т. н. „дяволски танцьоръ", наелектризиранъ чрезъ пиене кръвьта на обредното животно и дошелъ до екстаза следъ бързо ритмично движение, вѣрва да е обхванатъ отъ духъ и отговаря на въпроситѣ, които му даватъ околнитѣ. На Самоа, гдето всѣко семейство си има домашенъ храмъ и семейно божество, често се случва отдѣленъ членъ да изпада въ екстаза и да открива волята на бога, като опредѣля жертви или дава добри съвети. Шаманътъ у зулуситѣ узнава всичко скрито, може да предвиди успеха въ война или на ловъ, да намѣри лицето, което е омагьосало болния, и т. н., и то все като говори съ душитѣ на умрѣлитѣ. Шаманътъ пъкъ у амаксоситѣ достига до сношение съ духоветѣ-покровители чрезъ бѣсенъ танецъ и подъ ритмичнитѣ звуци на опъната волска кожа, и въ състояние на екстаза познава престѫпницитѣ всрѣдъ събранитѣ.[1] Като жрецъ, лѣкарь, магьосникъ и пророкъ, шаманътъ въ тия некултурни срѣди има ту по-широка, ту по-тѣсна компетенция, и ако въ едни случаи той може само да прогонва болеститѣ, въ други той е носитель на цѣлата култова мѫдрость, докарва по чудесенъ начинъ дъждъ, открива откраднати вещи, узнава какво важно предстои въ живота на общината, и т. н. Докол-

---

чаше vardlokkur. Но пѣснитѣ сѫ такива, че азъ като християнка не мога да ги пѣя. Тогава Thorkel взе да ѝ се моли толкова настойчиво, щото тя се съгласи. Thorbjorg седна на магьосания столъ (seidjallr) и женитѣ направиха крѫгъ около нея. Gudrid пѣеше пѣснитѣ тъй хубаво и добре, че никой не вѣрваше да е слушалъ нѣкога нѣщо по-хубаво. И пророчицата мислѣше, че е приятно да се слуша и ѝ благодари кога тя свърши; тя казваше, че сега сѫ се явили много духове (natúrur), на които пѣсеньта се е харесала, и които по-рано нито биха се явили, нито биха помогнали. И сега за менъ сѫ явни много нѣща, скрити порано за менъ и за васъ. Азъ мога да ти кажа, о Thorkel, че гладната година ще трае още тая зима и че на пролѣть ще дойде подобрение. И епидемията, която царува тукъ, ще се прекрати бързо. На Gudrid тя предрече богата женитба. Тогава хората дойдоха при врачката, и всѣки я питаше, каквото искаше най-много да знае. Тя предвидѣ добро, и малко отъ това бѣше погрѣшно после. После отиде въ други домъ, гдето се нуждаяха отъ услугитѣ ѝ." R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig 1910, 146—147.

[1] Срв. Н. Харузинъ, Этнографія IV, 415, 444, 397.

кото това не сж симпатически лѣкувания, гдето действително може да настжпи облекчение на едно страдание чрезъ внушение (поради зависимостьта между психическо и органическо), ние имаме работа съ фантастични видения и пророчества, лишени — съ рѣдки изключения — отъ закономѣрна връзка съ настжпилата действителность.[1] Предвижданията особено за исторически събития се оказватъ, както и при нашитѣ нестинари, твърде несериозни предположения, държани въ най-общи черти и въ зависимость отъ общепознати факти. Интересно е, че и пророчествата на ясновидци отъ ново време на Западъ не сж улучвали никога нѣкоя ценна истина, и всички ужъ точни политически, социални, военни прогнози сж се оказвали абсурдни или твърде произволни и разтегливи догаждания.[2] Но нито тълпата у малокултурнитѣ народи, нито дивакътъ не сж способни за критическа относба къмъ тѣзи прогнози, и кжсата паметь, заедно съ афектацията на момента, подхранватъ неотслабно вѣрата въ дарбитѣ на оракула.

---

[1] Но възможностьта да се реализиратъ нѣкои частни предвиждания не е изключена, и то по психологически добре обясними причини. Щомъ човѣкътъ фаталистъ знае какво му предстои, настроения и самочувствие сж постоянно ржководени отъ мисъльта за очакваното бждаще и го тикатъ несъзнателно къмъ него. Пророчеството за смърть подбива охотата за животъ, и това се отразява скоро върху организма, както, наопаки, прокобата за оздравяне или победа повдига духа и допринася за щастливия изходъ. Примѣри и съображения за сюгжестивната сила на пророчествата, вж. у A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 573 нт. Какво значи идеята-фиксь за едно суевѣрно сжщество, което слѣпо вѣрва въ изпълнението на предречената и магически предопредѣлената сждба, учи ни пѣсеньта за мома Гергана, сѣнката на която била вградена и която почнала да крѣе и съхне, за да свърши съ смърть. Срв. баладата на П. Р. Славейковъ, Изворътъ на Бѣлоногата, и епизода за смъртьта на бабичката, повикана на оня свѣтъ отъ покойния ѝ мжжъ, въ разказа на М. Георгиевъ, по-горе, стр. 212. По разни мѣста въ Европа е разпространена вѣрата за докарване смъртьта на нѣкого, като се правятъ молитви или заклинания и като се съобщи за това на заинтересования. Твърдо убеденъ въ възможностьта да го сполети проклятието, той изпитва влошаване на състоянието си и следъ време разстроениятъ организъмъ става жертва на самовнушението. Срв. по-горе, 212, стат. на Ernst Buss, и A. Lehmann, ц. кн. 580. За обичая да се пали свѣщь надолу, като се нарече тя за смъртьта на нѣкого, у болгари, руси и ромъни, срв. СбНУН. XXXIV, 328.

[2] Срв. M. Dessoir, Vom Jenseits der Seele, 124 нт.; K. de Jong, ц. с. 232.

Св. Константинъ като духъ-покровитель

Духътъ, въ името на който нестинаритѣ вещаятъ бждаще или гадаятъ за здраве, успехъ и пр., е най-често свети Константинъ, по-рѣдко св. Иванъ или другъ нѣкой почитанъ въ тия мѣста светецъ на християнската черква. Въ момента на пророческа екстаза, или при тихитѣ домашни сеанси въ присжтствието на любопитнитѣ набожни, нестинарьтъ вижда халюцинаторно образа на своя покровитель и вдъхновитель и говори това, което възприема като откровение отъ него. Както въ всѣка друга културна срѣда, и въ нестинарскитѣ села чудната дарба за ясновидство, симпатическо лѣкуване, пренасяне на оня свѣтъ и т. н. се довежда въ зависимость отъ високитѣ сили, които владѣятъ въображението и се сматрятъ източникъ на голѣми блага отъ морално и материално естество, Чувствувайки се добри християни, нестинаритѣ се поставятъ подъ закрилата главно на св. Константинъ, който изглежда да играе голѣма роля въ мѣстния мистически култъ. Че това християнство не е отъ безпорочна чистота и правовѣрность, знаемъ вече. На нестинаритѣ се подхвърля, какъ тѣ не сж яко черковници, не тачатъ другитѣ божески праздници, работятъ въ недѣля, и пр. Въ замѣна, съ особена набожность, голѣма тържественость и специални обреди се почита св. Константинъ, патронътъ на черквитѣ въ Кости и Ургари. Иконата на светеца заема най-почетно мѣсто въ параклиса на главния нестинарь, тя е най-голѣма и най-богато украсена съ монети или цвѣтя, и тъкмо опашатитѣ икони на св. Константина се носятъ въ шествието, а не ликоветѣ на други светци. На св. Константина сж посветени и специалнитѣ обредни пѣсни, които се пѣятъ тогава, наредъ съ тропара му; св. Константинъ е видението, което се мѣрка предъ прехласнатия играчъ въ жаравата; и св. Константинъ „прихваща" пророка, по убеждението и техническия изразъ на общината („прихвати го св. Константинъ"). Най-сетне, сборовет на тия села, шумнитѣ и весели панаири, ставатъ най-често въ деня на св. Константина, 21 май ст. ст.[1] Дори когато храмовитѣ праздници и

---

[1] Въ честь на светеца, на праздника му се коли общоселски курбанъ, обикновено бикъ или овни, месото на които се раздава по кжщитѣ. Понѣкога курбанътъ е врѣченъ отъ нѣкого, като средство за излѣкуване — по нареждане на главния нестинарь. Курбанътъ въ случая

свързанитѣ съ тѣхъ сборове се падатъ на друга дата — 27 юлий (св. Марина), 15 августъ (св. Богородица) — пакъ огненитѣ церемонии ставатъ или се повтарятъ и на 21 май, като типиченъ и по предимство осветенъ отъ традицията день на пророческитѣ изпитания и вдъхновения.

Дали това предпочитане на Константина има нѣщо общо съ историческата личность на светеца, чиято заслуга за тържество на младото християнство изтъкнахме вече,[1] остава твърде съмнително. Мѣстната етиологическа легенда, записана отъ С. Шивачевъ, за произходъ на днешната обредность отъ политиката за покръстване на императоръ Константина, както видѣхме, е отъ най-нова дата и не представя наученъ интересъ.[2] Не е съ нищо обосновано и мнението на руския културенъ историкъ И. Смирновъ, който вижда въ нашитѣ праздници прѣки следи отъ култа на Константинъ-Хелиосъ, преминалъ отъ Цариградъ въ провинцията и предаденъ после отъ тракитѣ на пришелцитѣ славяни. Това мнение игнорира източното влияние, свързано съ митраизъмъ и други мистически култове на предна Азия и Персия, и приписва едно значение на прѣкото тракийско наследство въ религиозни въззрения и обичаи на южнитѣ славяни (соларния култъ на Сабазия), каквото едвали може да се допуска навредъ, при явното елинизуване на тракийската религия и несъмненото господство на северъ, още отъ римско време и отъ ранния византийски периодъ, на гръцкото влияние.

гони две цели: едната е да умилостиви светеца, комуто се принася като даръ любимата негова храна; другата е да се приобщи чрезъ раздаденитѣ по семействата кжсове цѣлото село къмъ магическитѣ добродетели (плодородие, здраве, очищение) на осветеното съ обредъ и молитва заклано животно. Съзнанието за мотиви на жертвената практика въ случая не е ясно разкрито, и възможно е да се преплитатъ тукъ, както и изобщо при курбана, нѣколко идеи, съ различна старина и сила. Върху еволюцията на жертвата въ религиозно и културно-историческо отношение вж литературата въ Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV (1912), 955 нт, и „Вградена невѣста“, СбНУН. XXXIV, 285 и pass.

[1] Срв. по-горе, стр. 154.

[2] За Константинъ и Елена има и други народни предания, основани отчасть на стари агиографски легенди, — срв. напр. това отъ Прилѣпъ, СбНУН. XIII, 189 нт.

Името на Константина е, споредъ насъ, вторично внесено въ обредностьта и то доста време по-късно отъ епохата на великия императоръ. Това име длъжи популярностьта си между нестинаритѣ едничко на храмовия патронъ въ с. Кости — и твърде правдоподобна е традицията, която сочи това село като разсадникъ на екзотичната вѣра, донесена отъ елинизувани после пришелци изъ Азия, избѣгали или преселени поради своя религиозенъ фанатизъмъ. Вѣроятно и самото име на селото, Кости̂, се длъжи на черквата, посветена на светеца, тъй както София и толкова други градища и села у насъ сж именувани по черквитѣ си и тѣхнитѣ патрони.[1] Съ течение на времето, когато настжпя постепенна асимилация на донесената отвънъ прадѣдна вѣра — нѣкакъвъ значително опростенъ маздеизъмъ напр. — съ мѣстното християнско православие и когато упорито държаната култова традиция се нуждае отъ едно външно приспособяване, по инстинктъ за самосъхранение, постепенно вмѣсто духътъ-покровитель отъ по-рано, избледнѣлиятъ въ митология и вѣрски представи чуждъ езически богъ, се вестява образътъ на християнския светецъ, таченъ тукъ. И така — въ зависимость отъ обикнатия сезоненъ сборъ въ тия мѣста — името на св. Константинъ се увежда като естествена замѣна. Какъ става този процесъ на помиряване образи и мотиви на обреда съ духа на православието, не е трудно да се разбере, по аналогия съ други християнизувани езически праздници — Коледа, Лазаръ и т. н. Очевидно, на първо мѣсто говори нуждата отъ магически очищения и заклевания, тъй естествена при мирогледа на изостаналото земледѣлско население, и на второ — нуждата отъ периодически повтаряни сборове, съ тѣхнитѣ неизбежни религиозни психози. Вѣрско и профанно въ нестинарската обредность еднакво обвързватъ умоветѣ, и името на светеца-покровитель служи като добра гаранция за религиозна благонадежность.

Анестезия на огнеиграчитѣ

Св. Константинъ проявява чудото си толкова чрезъ откровенията отъ единъ другъ свѣтъ, колкото и чрезъ н е н а р а н и-

[1] Срв. K. Jireček, Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer. Wien 1897, 45 нт. Около Бургасъ и Созополъ напр.: Св. Никола, Аг. Власиосъ, Кирикосъ, и пр.

мостьта на почитателитѣ. Нестинарьтъ играе въ огъня или гази жаравата на огнището въ домашния параклисъ безъ да усети болки и безъ да обгори нозетѣ си. Това е за общината явенъ доказъ на свръхчовѣшки сили, изпълнили праведника; тукъ изпжква най-ярко разликата между „прихванатия", поставенъ извънъ законитѣ на земното битие, и простия зритель, неспособенъ ни да се реши за изпитанието, ни да понесе, жегата. И обстоятелството, че когато невѣрващи, скептици сж се одързостявали да нагазятъ въ огъня, за да изтърпятъ високата температура, винаги се е свършвало съ опасно нараняване, ако не и съ смърть, най-добре е доказвало за наивнитѣ критици, какъ тукъ всичко зависи отъ покровителството на светеца-духъ. Светецътъ кара нестинаря да играе, той го пази и отъ опасната стихия: това е убеждението навредъ, гдето се натъкваме на шаманистическо-култови огнени проби. Навредъ за анестезията, зависима отъ промѣненото психологическо състояние, отъ екстатичната хипноза, отговоренъ се прави въображаемиятъ духъ.

Не липсуватъ опити, да се обясни странната безчувственость съ външни средства — съ газене въ каль, съ дебела кожа на стжпалата, и т. н. Нѣкои далечни свидетели у насъ (Василъ Полихроновъ, Хр. Силяновъ) говорятъ било за пиянство, което кара нестинаря да не мисли какво върши, било за калканъ на нозетѣ, боси презъ по-голѣма часть отъ годината и загубили всѣка чувствителность за жегата. Шивачевъ, който различава въ акта на игрането една физическа страна (безвредната игра въ огъня) и една психологическа (прихващането), търси за първата следното обяснение: нестинаритѣ оставатъ съ необгорени нозе, понеже „повечето отъ тадѣвашнитѣ селяни, навикнали да ходятъ боси, да имъ е леко, направили си краката нечувствителни къмъ всичко, което инакъ би ги повредило". Въ огъня може споредъ него да играе всѣки селянинъ, „стига само да вѣрва въ светостьта на деянието си, както въ това вѣрватъ нестинаритѣ, или пъкъ да е малко-много смелъ и решителенъ, или пъкъ, най-сетне, да е ходилъ и да ходи босъ повечето време презъ годината".[1] Подобно обяснение дава за шаманитѣ вече пжтописецътъ отъ XVIII. вѣкъ, Гмелинъ. Ако туземцитѣ сж убедени, че тѣхнитѣ про-

[1] С. Щивачевъ, Свѣтлина IX, кн. I, 3.

роци и лѣкари скачатъ въ огъня, ближатъ нагорещено желѣзо, изтърпяватъ съ ржка врѣла вода и вършатъ разни рискувани ордалии благодарение на бога или демона,[1] хладнокръвниятъ скептикъ отъ вѣка на Волтера заявява, следъ нѣколко сеанса между сибирскитѣ шамани: Изтрайването въ огъня не зависи ни отъ изкуствено приготвена вода, ни отъ други медикаменти; то се длъжи на закоравѣлитѣ пети.[2] И на сжщото мнение е съвременникътъ му Монтескьо, който въ „Духъ на законитѣ“ (XXVIII, 17) приписва успешнитѣ огнени изпитания у древнитѣ германци на дебелата кожа на нозетѣ. Все така за днешнитѣ китайски магьосници Г. Шлегелъ вѣрва, че мнимата добродетель за безвредно газене въ жаравата се обяснява лесно съ роговидната кожа: не е случайно, ако, щомъ жаравата досегне нозетѣ по-високо, чудотворцитѣ правятъ болезнени гримаси и бѣгатъ отъ огъня.[3]

Но, безъ да отричаме доза истина въ подобни наблюдения, едвали всичко се свежда тукъ къмъ проста физиология. Не всѣка безчувственость за болки, за рани, за всевъзможни измжчвания при религиознитѣ посвещения има тоя практичесси смисълъ, и както повисената физическа енергия и цѣлата обредна церемония има оправдание въ нѣщо вжтрешно, така и мистическитѣ огнени проби указватъ на фактори отъ по-високъ редъ. Нѣма съмнение, ранитѣ, ударитѣ, промушванията, извъртанията на мускулитѣ, които си причиняватъ дервиши, магьосници и шамани, не минуватъ безъ реални последици и страдания следъ сеанса; но докато трае възбуждението всичко се долавя или твърде слабо или почти никакъ, и тъкмо това, заедно съ липсата на предишното самосъзнание, мотивира измжчванията. Вече самата аналогия, която сжществува между този родъ екстатични изпитания и безчувствието за болки у хипнотизирани или истерични медиуми, иде да потвърди, че на лице сж процеси отъ психическо естество. Анестезията е реаленъ фактъ; тя не е симулация; тя е нѣщо сериозно; и многото преходи, като захванемъ отъ пълно безчувствие при каталепсията и свършимъ съ слабитѣ степени

[1] Срв. K. de Jong, ц. с. 278 нт.

[2] Вж по-горе, стр. 161.

[3] Вж. по-горе, стр. 130.

при халюцинации, доказватъ само различното функционално разстройство въ мозъчнитѣ центрове. Може да се прави тукъ разликя и по моментъ въ развоя на кризата, тъй като анестезията е по-голѣма въ началото, при съвсемъ нарушенъ психически животъ, и по-малка къмъ края, когато настжпва възвръщане къмъ нормални възприятия. Това възвръщане е свързано съ събудена отново чувствителность за външнитѣ раздразнения, и субектътъ тогава губи способностьта си да играе въ огъня. Сжщиятъ резултатъ се отбелязва и кога субектътъ е нагазилъ въ огъня преди да е дошла оная парализа на душевния механизъмъ, кога вниманието нанавънъ не е погълнато още отъ натрапчивата идея. Тогава наблюдаваме случаи на изгаряне или припадане, както ни се съобщаватъ тѣ за езидитѣ или нестинаритѣ (Славейковъ). При отсжтствие на вжтрешна пригоденость за сеанса отсжтствува и сматряната като нѣкакво чудо анестезия. Трезвенитѣ зрители не биха посмѣяли да нагазятъ, отъ страхъ да не бждатъ тутакси обгорени.

Въ нѣкои случаи безчувствието за температура се отдава на изкуствени мѣрки, особено на разни масла, пасти и химически препарати, съ които се търкатъ нозе, тѣло и т. н. У индианското племе Cheyenne има едно дружество на огнеиграчитѣ, които, подобно на римскитѣ Хирпи, чрезъ разтриване на тѣлото съ нѣкаква мась добивали способность да танцуватъ въ жарава.[1] У древнитѣ народи на Европа сжщата цель се постига съ сѣра, gummi arabicum, оцетъ, асбестъ и пр.[2] Но всички тѣзи манипулации помагатъ въ сжщность малко и могатъ да действуватъ повече като стимуланти за самовнушението, тая истинска предпоставка за огнеупорството. Основательтъ на квакерската секта въ Англия (XVII. в.), обущарьтъ Георгъ Фоксъ, излага въ дневника си едно психопатологическо преживѣване, именно какъ Господь му заповѣдалъ да изуе посрѣдъ зима обущата си и да измине нѣколко километра презъ полето босъ. Когато после помислилъ, че трѣбва да се обуе, усетилъ какъ „огъньтъ на Бога горѣлъ така въ обущата и въ тѣлото му, щото желанието да се обуе изчезнало“.[3] Така би могли да обяснятъ, обратно, охладяването на нозетѣ

---

[1] K. Preuss, въ Archiv für Religionswissenschaft XIV, 248.
[2] K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 285.
[3] W. James, Die religiöse Erfahrung 5.

въ жаравата нашитѣ нестинари. Волята на бога, молитвата, крепката вѣра въ покровителство вършатъ всѣко чудо. Така и Папа-Ита на о-въ Таити заявявалъ предъ любопитнитѣ европейци, че могълъ да ходи безопасно по горещитѣ камъни благодарение на произнасянитѣ магически формули и на помощьта на богинята или демона на острова".[1] И ако нѣкои европейци се решаватъ, подъ ржководството на жреца у полинезийцитѣ, да прегазятъ нагорещенитѣ камъни, това става само при внушението, че жрецътъ имъ е предалъ своята сила (мана). „Човѣкъ трѣбва да има тая сила, за да мине; нѣма ли я, ще бжде късно, когато се намѣри на зачервенитѣ камъни", мисли европеецътъ, който извършилъ подвигътъ.[2]

Очевидно, имунитетътъ се движи въ известни временни и температурни граници, обяснение за които може да се дири само въ сомнамбулната екстаза. На пукъ на спиритисти, които говорятъ за магнетически флуидъ или за други таинствени агенти на чудесното огнено изпитание; на пукъ и на псевдореалисти, които отричатъ всичко психическо, за да държатъ отговорна само загрубѣлата кожа, ние можемъ да подчертаемъ тукъ ролята на преобразеното вжтрешно Азъ, действието на единъ колкото личенъ, толкова и надличенъ патосъ, свелъ до минимумъ усета за болка и страдание. Ако е вѣрно, че „усетътъ за болка е качествено различенъ отъ усета за горещина, натискъ и студъ",[3] и ако стѣсненото до хипноза внимание отмѣнява съзнанието за известни външни раздразнения, не е никакъ странно, гдето попадналиятъ въ трансъ нестинарь ще може въ течение на нѣколко минути да забрави жегата. Предпоставка тукъ е, разбира се, способностьта на организма да понесе много повече, отколкото обикновено, при нормално самочувствие, би могло да се понася. Въ това отношение физическото не пада по-долу отъ духовното, и какъ ние сме често удивени отъ случаи на невѣроятни нравствени изпитания, гдето сѣкашъ личностьта не би могла да уцѣлѣе подъ ударитѣ, знае се добре. Нестинарьтъ, шаманътъ, магьосникътъ, довѣрили сждбата си на единъ божественъ покровитель, сж

---

[1] S. P. Langley, Folklore XII, 447. Срв. по-горе, стр. 141.

[2] Срв. K. de Jong, ц. кн. 291.

[3] A. Lehmann, Körperliche Ausserungen psychischer Zustände. Leipzig 1890, 156, 177.

медиуми на самовнушението; и тѣхната обредна игра, наглед тъй рискувана, се движи въ кржга на възможности, дадени за всѣки екзалтиранъ сектантъ. Правъ е следователно Андрю Лангъ, когато се досеща, че „може-би ние всички можемъ да ходимъ въ огъня".[1] Предположението му отъ по-рано, да не би „тѣзи всички обреди, отъ Вергилиевитѣ Хирпи до българскитѣ нестинари, да почиватъ на нѣкои действителни, но за сега тъмни и научно занемарени факти въ природата",[2] се оказва излишно. Мистерията тукъ не е повече, отколкото кжде и да е другаде при подобни явления, и всичкото се свежда къмъ състояния, прекрасно обясними чрезъ методитѣ на опитната психология.

Производство и значение на „нестинарь"

Въ края на всички тѣзи разяснения, умѣстни сж нѣколко думи за името нестинарь.

По-старитѣ записвачи предаватъ това име подъ формата „ищинари" (Славейковъ), „нестинари" (Русевъ), „нистинаре" (Шивачевъ), „нестинари" (о. Дионисий, Силяновъ); самъ азъ чухъ въ Ургари „нестинàре", въ Ятросъ и Пергоплово „нистинàри", въ Блаца „нистинàрка" (за жена). Това у българитѣ. У гърцитѣ името е „истинàрисъ" (Кости и Бродилово), „нистинàрисъ" (и мн. ч. „нистинаридисъ", Кости и Пергоплово), ὁ πρωτονεστίναρος (Бродилово).

Потекло и значение на думата сж тълкувани различно. Славейковъ, като приема славянски коренъ, тълкува „ищинари" и „нещинари" отъ вѣщъ, вѣщеръ, т. е. който знае, „знающъ, сведущъ" (срв. вещица). Нестинаритѣ сж „вещинари": по свойството на български езикъ, мисли Славейковъ, *в*-то се отпуща въ началото на нѣкои думи, а *е* се мѣни на *и* въ мѣстния говоръ. Но тия звукови отпускания и промѣни сж тукъ твърде произволно предположени, и нищо не оправдава тълкуването отъ български коренъ, макаръ по сжщество на значението нестинаритѣ, като пророци, да сж „знающи". С. Шивачевъ прави друга една етимология, пакъ българска: „нистинаре" идѣло, споредъ него, отъ „нистина", т. е. истина, както се изговаряло въ този край („наистина"?). „Казватъ,

---

[1] А. Lang, Magic and Religion, срв. Folklore XII, 454.
[2] А. Lang, Modern Mythology 175. Срв. по-горе, 109.

бележи Шивачевъ, че нистинарето били сжщитѣ, истинскитѣ християне, та затова имъ останало и това име". Но явно е, че тукъ имаме работа съ обикновена народна етимология, която не държи смѣтка за строги звукови закони и посѣга къмъ първото наивно-правдоподобно обяснение по съзвучие. Шивачевъ би трѣбвало дори да се възползува отъ гръцката форма „истинарисъ", която по-добре подхожда за неговата комбинация, ако е нуждно да се обяснява всичко изъ български езикъ. Най-сетне С. С. Бобчевъ, застаналъ все върху почвата на домашната езикова интерпретация, иска да произведе тъмното име отъ единъ прѣкоръ на сектантитѣ. Той намира дори две обяснения, все като има предъ видъ, че названията на лица и групи се давали предимно отъ тѣхни противници. „Вѣроятно, пише той, нистинари носятъ мие, което имъ е дадено отъ несъчувственици, което обаче и тѣ сж усвоили отсетне. Нистинари е по-близко до нестинари, отколкото до истинари. И понеже тѣ сж се считали за истински християни, тѣхнитѣ противници сж ги нарекли неистинари, съкратено нистинари".[1] Покрай това обяснение, противоположно на даденото отъ Шивачева, Бобчевъ има и друго едно, въ опозиция на Славейкова. Нестинаритѣ не сж „вещинари", а по-скоро „нищинари, нищоняри", т. е. нищо и никакви хора. И въ двата случая съ означението нистинари и нещинари се изтъква една отрицателна черта на религиознитѣ сектанти."

Всички тѣзи опити не вдъхватъ много вѣра, държейки изключително на български предпоставки въ една заета, чужда обредность. За производство на думата отъ гръцки и за едно по-вещно означение, което не изхожда отъ тѣсногржда тенденция, не се сеща ни единъ отъ нашитѣ доморасли филолози и етнографи.

Между това вече външно-звуково думата нестинари-нистинари се издава като небългарска. Ако самата обредность е пресадена у българитѣ отъ гърцитѣ или отъ погърченитѣ пришелци, ако всичко у насъ сведочи за културно-религиозна заемка отъ една чужда етническа срѣда, нѣма нищо странно да

[1] С. С. Бобчевъ, „Българско обичайно сждебно право", СбНУН. XXXIII (1917), стр. LXXXVIII.

бжде и името на обреднитѣ огнеиграчи чуждо — тъй, както сж чужди означенията за другъ типъ изпълнители на популярни обичаи у насъ, напр. кукери и русалии, дошли заедно съ самитѣ идеи и нѣща. Въ случая гръцкото производство има и това предимство, че ни дава по-задоволително обяснение по сжщество. Оставимъ ли на страна предположението на наблюдателя Маргаритовъ за производство отъ гл. ἀναστενάζω, въздишамъ, охкамъ(понеже играчитѣ издавали викове „вѫхъ, вѫхъ") — което предположение се крие и въ основата на книжовното гръцко означение на игритѣ въ ново време,[1] ἀναστενάρια — ние можемъ да правимъ изборъ между две сериозни хипотези. Първата е тая за производство отъ сжществителното νηστεία, постъ, νηστεύω, постя, убивамъ плътьта; втората — отъ сжществ. νηστιά, огънь, огнище. Въ полза на първата би говорило всичко, което знаемъ за ролята на поста като предпоставка на обреднитѣ посвещения, видения и пророчества и за реномето на нестинаритѣ като праведници. По свидетелството на добри наблюдатели (напр. К. Бояджиевъ), нестинаритѣ не пиятъ спиртни напитки, въздържатъ се отъ безчинства, и специално преди играта въ огъня постятъ известно време, като се предаватъ на съзерцание или на самоизмжчвания. — Въ полза на втората хипотеза иде прѣкото отношение на името къмъ най-очебийната черта на цѣлата обредность, играането въ огъня, което се смятря за белегъ на високо покровителство и предусловие на пророческитѣ думи и лѣкувания.

Лично азъ бѣхъ наклоненъ да поддържамъ първото обяснение; гръцкиятъ ученъ Никосъ Веисъ се изказва за второто.[2] И интересно бѣ, че при обиколката си по нестинарскитѣ селища, за провѣрка на предишнитѣ сведения, азъ можахъ да чуя отъ

[1] Колкото нестинаритѣ и да не желаятъ да бждатъ фотографирани (срв. думитѣ о-цъ Дионисий), все пакъ една снимка отъ огнената игра въ Кости е направена преди 30-тина години, и тя е помѣстена като илюстрация къмъ статията на С. Шивачевъ въ Свѣтлина, г. IX. Въ Ахтополъ ние открихме оригиналната плоча на снимката: тя носѣше гръцкия надписъ „Τῶν Ἀναστενάριων χορὸς ἐν Κοστὶ χωρίῳ τῆν Θράκης".

[2] Nikos A. Bees (Βέης), въ рец на I. изд. на нашитѣ Студии, въ Wochenschrift für klassische Philologie 32 (1915) № 41, 972. — За средневѣковната форма νιστία (отъ ἑστία — ἱστία — στία — νιστία) срв. и A. Heisenberg, Byzantinische Zeitschrift XXI (1912), 275.

по-развититѣ селяни тъкмо тѣзи две обяснения, открити спонтанно отъ етимоложкото имъ чувство. Едни допускаха да иде името нестинарь отъ νηστεία, постъ, други отъ στιά, огънь, както гласи тукъ старата дума ἑστία, превърната въ нѣкои гръцки краища и въ книжовния гръцки на νηστιά (т. е. ἡ ἑστία — ἡστιά — τὴν ἡστιά — ἡ νηστιά). Най-вѣроятното ми се вижда сега, да е дала тъкмо втората дума основа за означението, като тутакси то се е облѣгнало въ езиковия усетъ на общината гърци на крепка асоциация съ „постъ", νηστειά. И обстоятелството, че редомъ съ „нистинари" у гърцитѣ върви още „истинарисъ", иде да потвърди възникването на името още въ срѣдногръцки, преди асимилацията на консонанта ν отъ члена τὴν (τὴν ἡστιά). Въдворено веднажъ „нистинарь", по-старото „истинарь" у българи и гърци бива постепенно изтикано, макаръ и не окончателно, за да възникне вторично и „нестинаръ", съ изяснено по фалшива аналогия *и* въ *е*. И все така, по свойствата на гръцки езикъ, групата *ст* се мѣни понѣкжде въ *щ*: „ищинарь", „нещинарь", по-рѣдки означения.

ЧАСТЬ II

ЛѢТНИ ОБИЧАИ И МАГИИ

ГЛАВА I

Обичаи за дъждъ

(Покръсти, Пеперуда, Гонене змей)

I. Вавилонски, индийски, гръцки и други обреди или представи за дъждъ. — Дъждътъ като фокусъ на мислитѣ у земледѣлското население. — Покръсти или Скръсти въ Софийско, Македония, Тракия и други мѣста. — Стихотворението „Скърсти" на К. Миладиновъ. — Крста, Крстоноше, Заветина въ Косовско, Болевачко и другаде въ сръбскитѣ краища. — Амалгама отъ езически заклевания и християнска молитва. — Процесии за дъждъ въ западна Европа.

II. Пеперуда и Додолки въ западна България: обичаятъ въ Битолско, Тетовско, Кюстендилско, Пиянецъ, Неврокопско. — Време и начинъ на играта; пѣсень на момитѣ по случая.— Пеперуда въ източна България: Шуменско, Търновско, Никополско, Бесарабия, Добруджа, Хасковско, Ахж-Челеби. — Пѣсни за пеперудитѣ, варианти на единъ основенъ мотивъ. — Додолки въ сръбскитѣ краища: Косовско, Омолско, Болевачко, Левачъ и др — Пѣсни на додолкитѣ. — Пеперуда у ромънитѣ: papaluga въ Молдова, paparuda въ Мунтения и други мѣста на Влашко. — Pirpiruna у аромънитѣ въ Македония. — Пеперуда у гърцитѣ: пѣсни и обичай на т. н. περπεροῦνα, περπεριά. — Общобалканска основа на обредностьта. — Етимология и значение на разнитѣ имена за „пеперуда" — Смѣсване на обичая съ лазаркитѣ.

III. Аналогични обичаи по цѣлъ свѣтъ: въ Индия, на Кавказъ, въ Африка. — „Тополя" въ Русия. — Мнението на Аничковъ, че тукъ се касае за пролѣтенъ обичай — Maimänchen, Pfingstl, Wasservogel въ Германия. — Сжщественъ моментъ тукъ — измокрянето, придружено съ драматични сцени. — Потапянето въ рѣка (вода) на разни категории лица. — Обредо обливане на хора и предмети. — Западноевропейски обичаи за хвърляне въ вода статуитѣ на светци. — Пропжждане демони на болести, суша и т. н. — Гонене змей въ западна България и Сърбия. — Описанието на А. Страшимировъ. — Ламята-хала, която спира вода и граби плода. — „Миросване" на джбоветѣ.

I

Древни и съвременни обреди за дъждъ

Въ древно-вавилонския митъ за слизането на богиня Ищаръ въ ада става дума за „вода на живота“, която се мисли ту на небето, като нѣкакъвъ сладководенъ океанъ, отъ който идатъ дъждоветѣ, ту като подземни води, които хранятъ изворитѣ на рѣкитѣ. Пазитель на тази жива вода въ светилището на „вѣчния дворецъ“ е богъ Анунаки, персонификация на мистическата влага и покровитель на очистителнитѣ заклинания; и тази вода, която има чудната мощь да избавя отъ смърть, бива ту пита отъ щастливцитѣ, ту употрѣбявана за попръскване и лустрация.[1] Въ староиндийскитѣ обредни текстове ние се натъкваме на предписания за магическо докарване на дъждъ и на слънчева топлина, тия два най-важни фактора за преуспѣване на земледѣлието, и обращенията къмъ бога на дъжда сведочатъ ясно за единъ мирогледъ, който допуска въздействието на човѣка, жрецъ или магьосникъ, върху природнитѣ сили.[2] Въ голѣмитѣ Елевзински мистерии, празднувани въ Гърция ежегодно презъ м. септемврий — по едно време, когато следъ дългото лѣтно бездъждие земята се е попукала и когато селянинътъ съ нетърпение чака есеннитѣ дъждове въ октомврий, за да почне орань и сѣидба — има между друго единъ обичай, да гледатъ поклонницитѣ най-напредъ къмъ небето и да викатъ „дъждъ!“, после да свалятъ очи къмъ земята и да викатъ „зачни!“ Тѣзи възгласи подхождатъ прекрасно къмъ мита за свещенния бракъ между житната (или земна) богиня и бога на небето, и ако Зевсъ се мисли, че праща дъждъ, Деметеръ се мисли като оплодена отъ него, за благото на народа.[3] Доколко бихме били прави да съглеждаме въ мита за Зевса и Даная поетическо отражение на гръцки обичай отъ рода на нашата „пеперуда“ — така че златниятъ дъждъ, отъ който се ражда знаменитиятъ герой Персей, да представя оплодителната небесна влага, паднала върху сухата

---

[1] E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament.[3] Berlin 1903, 452, 524; A. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Babyloniern. Leipzig 1903, 21, 32, 40

[2] H. Oldenberg, Religion du Véda. Trad. V. Henry. Paris 1903, 358, 382 нт.

[3] J. G. Frazer, Spirits of the Corn. London I (1912), 69.

земя (Даная) — трудно е да се каже.[1] Но че и класическитѣ народи сж знаяли безброй обреди и заклевания съ магически характеръ, назначени да докаратъ дъждъ, не подлежи на съмнение.[2] Въ религията на древнитѣ мексиканци съ особена почить се ползува богъ Тлалокъ, господарь на дъждовнитѣ облаци. Той има за атрибути мълнията и гръмътъ и минува още за богъ на плодородието и живота. Въ негова честь ежегодно се празднуватъ обичаи, при които жрецитѣ носятъ на гръбъ снопъ тръстики, отрѣзани отъ посветеното на бога езеро, и жертвуватъ нѣколко плѣнени деца, развеждани предварително въ тържествена процесия и обкичени съ скжпоценнни камъни и цвѣтя. Плачатъ ли тия деца силно, това предзнаменува обиленъ дъждъ: тогава радость изпълва жителитѣ на страната, гдето цари такъвъ сухъ климатъ.[3] Не е чудно, ако у днешнитѣ мексиканци главното оржжие на боговетѣ, съобразно съ характера имъ като богове на растителностьта и демони на времето, се представя чрезъ йероглифа вода-огънь, т. е. дъждъ и слънчева топлина, тъй необходими за земнитѣ обитатели.[4] У много първобитни племена магьосницитѣ иматъ значение само дотолкова, доколкото сж въ състояние да извикатъ дъждъ: не успѣятъ ли тия чудотворци да докаратъ при продължителна суша страстно желаната влага, тѣ биватъ наказани, като имъ се разпори корема.[5]

Примѣритѣ говорятъ ясно. Между обреднитѣ преживѣлици по цѣлъ свѣтъ надали има други, които да се държатъ тъй упорито, както обичаитѣ за дъждъ. Въпрѣки промѣненитѣ религиозни системи, тѣ запазватъ значението си въ живота, и то поради страха у едно земледѣлско и скотовъдско население отъ най-грозния врагъ на поминъкътъ му, сушата. Особено откакъ човѣчеството почне да се препитава отъ продуктитѣ на земята, дъждътъ става „фокусъ на всичкитѣ му мисли" по израза на Лумхолца.[6] И ако простолюдието въ Европа, у

[1] S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions IV (1912), 3—4.

[2] O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. München 1906, 819 нт. и Register, s. v. „Regen".

[3] A. Réville, Les Religions du Mexique. Paris 1885, 86 нт.

[4] K. Th. Preuss, Globus 86 (1904), 355.

[5] A. Bastian, Allerlei aus Volks- und Menschenkunde. Berlin II (1888), 20. Срв. J. C. Frazer, The Magic Art I, 247.

[6] C. Lumholtz, Unknown Mexico. London I (1903), 330.

насъ и въ много други страни, знае обичая да се облива плугътъ или зърното, съ които се потегля за пръвъ посѣвъ, съ вода, за да се оплоди и овлажни земята магически,[1] официалната черква нарежда повсемѣстни молебени за дъждъ, колчемъ сушата презъ лѣто или на есень стане застрашителна.[2] Това мирно съжителство на разнородни практики не трѣбва да ни очудва ни най-малко: нуждата налага да се прибѣгва до различни по основни нагледи и методи церемонии, за да помогне поне една отъ тѣхъ, ако другитѣ не успѣятъ. Черковно-християнска литургия и прастаръ езически обичай не се изключватъ ни най-малко въ съзнанието на народа, и това се явява доказъ за единъ наблюдаванъ и у другитѣ народи вѣрски синкретизъмъ. Ако всѣка религия има първоначално оправдание и коренъ въ условията на живота, като отговоръ на реални нужди, нѣма съмнение, че въ името на тѣзи нужди ще се търпятъ противоречиви въ идеята си обреди, заклевания и молитви. Всички пѫтища къмъ жизнената цель сѫ еднакво близки за ума, и комбинацията на обредно-религиознитѣ елементи ще се рѫководи най-малко отъ абстрактната мисъль за вѫтрешно съгласие. Както въ живия езикъ не можемъ да търсимъ ни пълна логика ни установени за винаги правила — вмѣсто които цари непринудено движение и свобода, ограничени само отъ общата психологическа закономѣрность — така въ народната вѣра, тъй сложна откъмъ течения на мисъльта и способна за такива компромиси върху почвата на практическитѣ домогвания, не бива да ни очудва противоречието на нѣкои методи: важна се явява тенденденцията на духа да постигне резултатъ нанавънъ, споредъ което всички орѫжия за надвиване и подчиняване на вражескитѣ сили сѫ еднакво добре дошли. При обичаитѣ за дъждъ, както и при другитѣ обичаи на народа, ние имаме работа съ исторически напластявания и съ кръстосвания на представи,

---

[1] A. Dieterich, Mutter Erde. Leipzig 1905, 96; J. S. Bystron, Zwyczaje zniwiarske w Polsce. Krakow 1916, 171. Ако у поляцитѣ водата е светена, у насъ тя е мълчана, почерпана мълчешкомъ, и тя се плисва предъ сѣяча съ думитѣ: „На добъръ часъ, да ти върви като по вода". Ц. Гинчевъ, Трудъ II (1888), 947.

[2] У насъ напр. нареждането на Св. Синодъ за повсемѣстно отслужване молебени за дъждъ презъ крайно сухата есень 1923 г. Срв. съобщенията на вестницитѣ въ София отъ 17 и 18 ноемврий 1923.

гдето не личи издържанъ планъ, но гдето затова пъкъ проглежда дълбока жизнена правда, която трѣбва да разберемъ.

Покръсти или Скръсти у българитѣ

Една отъ най-обикновенитѣ форми за изпросване дъждъ у насъ е обредътъ Покръсти. Той става най-често между Великдень и Петровдень, въ време на опасна суша. Познатъ е по цѣлата българска земя, еднакво въ северна България, Софийско, Тракия и Македония.

Въ Софийско на лѣтни Св. Никола (22 май) поляцитѣ, т. е. пазачитѣ на ниви, събиратъ по кжщята „буборче", пиперъ, жито и пр. и ги носятъ на черква за благословъ, подиръ което ги варятъ на госба. Свърши ли се черковната служба, всички селяни тръгватъ на чело съ попа изъ полето, като момитѣ носятъ „кунитѣ". Обиколката става, за „да вали дъждъ, да порастне житото, царевицата и всичко". Обходено полето, шествието се връща пакъ въ черква, следъ което на общъ сборъ се яде готвеното. Кога да излизатъ отъ черква и кога сж изъ нивитѣ, селянитѣ пеятъ:

След кърсти носиме,
Христом Боже,
Господи помилуй![1]
Богу се молиме:
Дай ми, Боже, ситна роса,
Да зароси се полето,
Се полето синорето,
Че е поле посаено,
Да се поле развесели.[2]

Въ с. Кремиковци, Софийска околия, В. Качановски [3] чулъ на Духовдень (Св. Троица) следната пѣсень:

Кирле ресле,[4] Господи помилуй!
Свети Тройца слезни оз горе,

---

[1] Този припѣвъ (подчертаното) се повтаря следъ всѣки стихъ.

[2] Обичай и пѣсень записани отъ менъ въ Новоселци, 1911 г.

[3] В. Качановскій, Памятники болг. нар. творчества. СПбгъ 1882, 109, № 40.

[4] „Кирле ресле" тукъ е споменъ отъ гръцката литургия — Κύριε ἐλέησον. Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУН. IX, 594. — Светицата на

Та си влезни в село
Та искарай кмете, кметице!
Куне да носим, Бога да молим:
Я дай ми, Боже, ситна росица,
По горе руйно, по поле ситно
Трева да расте, паун да пасе,
Перя да рони, моми да берат,
Китки да вият, момци да зимат.

Въ Струга, Македония, „ако іе времето сушливо", разказвать бр. Миладиновци, „мало големо земаетъ икони отъ дома си и отъ цжрковъ и попови-те напредъ, излегватъ еденъ часъ далеку на Марковъ-камень и сите единогласно по пжт-отъ пеіетъ:

С кжрсти одамъ, Бога молямъ
Господи помилуй
Да заросить ситна роса.

Той ходъ сѣ викатъ Скжрсти."[1] По-младиятъ отъ двамата издатели на знаменития сборникъ народни пѣсни (1861 г.), Константинъ Миладиновъ, печата още въ 1858 г. едно свое стихотворение, чийто мотивъ е подсказанъ тъкмо отъ тоя обичай. Стихотворението носи надсловъ „Скърсти":

Фала Богу чудо що се стори!
Цьрна земя за водж е жадна,
Какъ сиромафъ за стребро и злато;
Тры мѣсецы капка не прокапа,
Облакъ ми се на небо не каза,
Небо горить како сачъ надъ глай-ве,
Поле ми е совсемъ побѣлело,
Руда трева пепель се сторила,
Цьрна земя ми се испукала,
Бистри рѣкы ми се пресекнале;
Волой бучеть по поле за вода
Сиромасы кутры се отрицветъ

деня се призовава досжщъ тъй, както по-долу Христосъ на Спасовдень. — Пѣсеньта напомня лазарския мотивъ за трева, паунъ, моми, срв. по-долу.

[1] Бр. Миладиновци, Бълг. нар. пѣсни 524.

Да доживѣтъ до другѫ годинѫ.
Тешка, Боже, твоя десна рѫка.
Фала Богу чудо що се стори:
День недѣля рано на утринѫ
Си станаа поповы и старцы
Мѫжы, жены, деца и девойкы,
Со иконы, съ кьрстоы на рѫцѣ
Ходетъ въ пѫтемъ и Богу се молетъ;
Се застовѣтъ на широко поле̂,
Попой дьяцы жальовно се молетъ
И пригласветъ мало и големо:
„Скьрсти одамъ вишный Бога молямъ,
Господи помилуй насъ грешны".
Фала Богу чудо що сумъ видѣлъ!
Марковъ камень край горѫ зеленѫ
А надъ него мольбѫ се пееше,
Низъ дървя-та мольбѫ се раздава
По планина на далечни мѣста
И се креветъ на высоко небо.
Сино небо пакъ надъ главы,
Пакъ мольбѫ-тѫ мольбѫ на Господа,
Вращаещемъ край цьрковъ дойдофме.
Чудо Божѣе! Ситна роса фати;
Въ цьрковъ влегва иконы д'остаетъ?
Дошъ со кѫрблы фати да туриватъ.
Земя жадна се искапи вода,
Рѣкы пофторъ големы протекое
Отъ редъ нивы ми се напълніе,
Сиромасы ми се зарадвее.

Стихотворението, писано на стружки диалектъ,[1] предава действителенъ споменъ на поета и добива за насъ значение на етнографски документъ отъ първа рѫка. Константинъ Миладиновъ бележи къмъ него: „Вистина, кога бѣхъ малъ, ойдохъ скьрсти. Небето, ко сега памѣтва, бѣше ясно, а кога се вратихме дома зароси, послѣ заварна". И още, като пояснение къмъ заглавието: „Велиме кога да не варнитъ злегвемъ со

[1] Българскы Книжицы, ч. III, кн. I, № 19. Цариградъ 1858, 144. Препечатано у А. П. Стоиловъ, „Стихотворенията на К. Миладиновъ", Училищенъ Прегледъ XXIII (1924), кн. I, 17.

кърстъ и малы и големы и се молемы Господу за да паднитъ дошъ, ходеещемъ до Марковъ камень.“ — Стиховетѣ ни рисуватъ наивно-реалистически мѫката на бедния народъ, не видѣлъ три месеца дъждъ, картината на жадната земя, тѫжната процесия презъ полето и радостьта отъ чудото боже. И, което е интересно, като фактическо оправдание на обреда: молбата има случайно тутакси своя ефектъ, още при завръщане отъ кръстния ходъ руква дъждъ като изъ ведро, и така стечението на нѣщата идва на помощь на една традиция отъ памти-вѣка, затвърдявайки по-здраво магическото заклеване въ съзнанието на народа. Това, за което се грижи самата природа, бива отдавано на човѣшката инициатива и на божествената воля — въ прекрасна хармония съ цѣлокупната религиозна мисъль на една срѣда, органически свързала повикъ на душата съ милость отъ свръхчувствения свѣтъ.

Въ Прилѣпъ, кога се случи голѣмо бездъждие, множежество народъ — мѫже, жени, деца — съ икони въ рѫце и свещеницитѣ напредъ ходи по полето да измоли дъждъ; свещеницитѣ осветяватъ вода по чешмитѣ и кладенцитѣ, а всички други пѣятъ:

Кѫрсти носам, Бога молам
Господи помилуй[1]
Да зароси ситна роса,
Ситна роса берикьетна,
Да навади берикьето,
Берикьето — вино, жито
Пченицитѣ до поіаси,
А жржите до строіте,
Царевките до гредите,
Од два класа — шиник жито,
Од две зърна — две мешинька,
По полето — мет и млеко,
Мет и млеко, вино, жито,
Да се ранат сиромаси,
Сиромаси, сирачиньа.[2]

Въ Прилѣпъ обичая се нарича Покръсти.

[1] Повтаря се следъ всѣки стихъ.
[2] Записалъ С. Гавазовъ, СбНУН. VIII, 122.

Точната дата на обичая е за разни мѣста различна, а често той нѣма опредѣленъ день въ календаря. Въ Македония напр. той става кога и да е, щомъ настжпи заплашителна суша; въ Тракийско, обаче, обичаятъ се прикрѣпя често къмъ Спасовдень (17 май), и въ Старо-Загорско пѣсеньта гласи:

Ристос вжскржсна!
Ем ми сж дига, ем Бога моли:
Я дай ми, Боже, ситнж русицж,
Да ми поруси пу се синуре,
(Пу се синуре) ниви и лузя,
Дж ми сж руди житу и вину!

Ако въ този вариантъ[1] молбата е вложена вторично въ устата на възкръсналия Христосъ, въ друга пѣсень отъ сжщия край,[2] която се пѣе пакъ на Възнесение, имаме по-старото начало:

Ристос вжскржснж!
Тржгнжле ми сж моми сжс куни,
Момци сжс кржсте, ем Бога молет:
Я дай ми, Боже, ситнж русицж . . .

Край на пѣсеньта образува оброкътъ за жертва:

Дж мяси майкж чисту киселу,
Дж виіе майкж вити кржваіе,
Дж иде майкж фжф черкувите,
(Фжф черкувите) Богж дж моли.

Обредъ и пѣсень се отличаватъ съ голѣмо еднообразие навредъ.[3] Носятъ се кръстове и икони, следъ като е отслужена

[1] А. Илиевъ, Сборникъ, № 302.

[2] А. Илиевъ, Сборникъ, № 303.

[3] Срв. още: В. Икономовъ, Сборникъ 13 (пѣсеньта е пренесена на Богоявление); Качановски, Памятники 11; Еничеровъ, Възпоминания 261; А. Стоиловъ, „Молба за дъждъ“, СбНУН. XVIII, 649. — Въ вестникъ Заря отъ 12 май 1914 г. е препечатано изъ сръбския в. Пиемонтъ описанието на обичая и пѣсеньта, както тѣ ставали въ Прилѣпъ, при което се съобщава, че веднага следъ изпѣването на пѣсеньта почналъ да вали силенъ дъждъ. Чудото направиво толкова по-силно впечатление, че „отъ дълго време въ околностьта на Прилѣпъ не паднала нито капка дъждъ и посѣвитѣ били въ най-окаяно положение“.

литургия въ черква, пази се тържествено смирение отъ траурното шествие, обхождатъ се посѣви и се пѣе отъ цѣлата община една молитва, която дава изразъ на желанието да зароси дъждъ и да преуспѣятъ ниви, лозя и други земледѣлски култури. Обредната процесия е замислена като християнски праздникъ, и участието на свещеника я врежда между другитѣ правовѣрни церемонии отъ този родъ. Обаче сигурно е, че свещеникътъ участвува въ церемонията не само като служитель на черквата и тълкуватель на евангелската вѣра. Въ очитѣ на народа той притежава, благодарение на молитвитѣ и литургията си, нѣкаква таинствена власть надъ елементитѣ, може да заповѣдва на вѣтрове и дъждъ и да върши това, което популярното суевѣрие приписва на магьосника-заклинатель.[1] Сѫщото значение се пада на иконитѣ, хоругвитѣ и кръстоветѣ („момци със кръсте“ въ пѣсеньта, отгдето и названието на обреда Скръсти), тъй като на всички черковни реквизити се приписва нѣкаква магическа мощь противъ демони и материални или морални злини. Религията въ случая е принизена до една първобитна мисъль, повече съобразна съ културното равнище на срѣдата.

Крста и Заветина у сърбитѣ

Такъвъ обичай представя сръбскиятъ Крста, изпълняванъ все между Великдень и Петровдень, както у насъ.

На Косово поле, недѣля преди праздника, селянитѣ уговарятъ кой какво ще даде за общата трапеза и избиратъ кръстоносецъ („крстоноша“) и байрактарь, измежду децата отъ 7—10 години. Щомъ се свърши службата въ черква, шествието тръгва, носейки икони, кръстове, олтарската врата и хоругвата. И докато дяконитѣ пѣятъ тропаритѣ „Благословенъ еси, Христе Боже нашъ“, „Спаси Господи люди твоя“ и др., селяни и селянки нагласятъ молитвата--пѣсень:

Крстоноша Бога моли
Господи помилуј!
Крстоноша лудо дете:
Дай ми, Боже, ситну росу,

[1] За подобна вѣра въ съвременна Франция вж. J. G. Frazer, The Magic Art I (1913), 231.

Да зароси редом поље,
Да дарује бериђета,
А највише пченичицу,
Пченичицу бело жито,
Од два класа чабар жито,
Од две опце ведро млеко,
Од две гиџе товар грозје,
Бело стадо пуно поље,
Суре краве пуна трла,
Од две крави плуг волови...

Пожелава се още, въ развоя на тая идеализирана картина на изобилие, товаръ масло отъ две крави, „врчма“ медъ отъ две пчели, сто гжшета отъ една гжска, и т. н. А пѣе се и пѣсеньта „Св. Петъръ по рай шета“, гдето се кори грѣшната майка на светеца, загдето не е нахранила гладни и облѣкла голи, както и другъ вариантъ къмъ първата пѣсень:

Копач копа више села
Господи помилуј!
Копа, копа, па постане,
Капу скида, Богу моли:
Дај ми, Боже, ситну росу...

Мжже, жени и деца, които сж болни, лѣгатъ около черквата, за да ги прескочатъ кръстоносцитѣ, и, откакъ шествието обиколи три пжти черква, всички, гологлави, се отправятъ за полето, съ горнитѣ пѣсни. Минувайки презъ засѣянитѣ ниви, нѣкои кжсатъ класове и ги хвърлятъ нагоре съ думитѣ: „Дай Боже да бжде толкова високо житото!“ Свещеникътъ спира подъ нѣкой джбъ или круша, чете отъ евангелието, всички обхождатъ съ пѣсни до три пжти дървото, а нѣкои—носейки свределъ, пила, дрѣновъ клинъ и вино — засичатъ на кръстъ дървото, вливатъ въ дупката малко вино, поставятъ хартийка съ надписъ Ис. Хр. Ни. Ка., после набиватъ клина и го изглаждатъ съ пила.[1] Обходили полето и обѣдвали подъ нѣкое

[1] Къмъ дървото всички тичатъ, за да го стигнатъ първи: това се прави, за да търчатъ пчелитѣ къмъ кошера. Отъ стърготинитѣ при въртене на свредела си взиматъ ония, които искатъ да имъ се въртятъ пчелитѣ около кошера.

дърво, всички се връщатъ въ село. При нѣкой кладенецъ, отъ който се пие веднага вода, слагатъ обща трапеза, на която първо мѣсто се отрежда на детето кръстоносецъ, държано на голѣма почить. Въ време на яденето пакъ се пѣятъ ония пѣсни.[1]

Въ Болевачко носенето на кръстове става въ деня на селската слава (Петровдень, Спасовдень, св. Еремия, Духовдень, и т. н.). Недѣля по-рано се опредѣлятъ 20 момци и 20 моми, наречени крстоноше, и тѣ, празднично облѣчени, се събиратъ при „главния записъ“ — дървото посрѣдъ село, гдето всѣка година свещеникътъ прави летия. „Това дърво се сматря като светиня и като защитникъ на околностьта отъ облаци“. То не се сече и е оградено, за да не го повреди добитъкътъ. Извършена службата отъ свещеника, шествието тръгва къмъ полето, при което два и два момци, после две и две моми пѣятъ постоянно:

Крста носим, Бога молим,
Господе, Господе помилуј!
Ми идемо преко поља,[2]
А облаци преко неба.
Ми се Богу помолисмо,
Да удари летња роса,
Да пороси поља наша,
Од два класа шиник жита,
Од две гиже чабар вина.

Извънъ село шествието спира при дървото „записъ“, гдето свещеникътъ подновява записа, т. е. изрѣзва по малко краищата на кръста, издълбанъ на дървото, пресипва го съ вино и го прекадява. Нѣкога, преди пресъхването на лозята, всѣко бърдо е имало свой записъ. Но главниятъ записъ е всрѣдъ село, при общината, гдето се свети вода и се завършва процесията, като се оставятъ байраци, кръстове и икони до сутриньта.[3]

---

[1] Д. Дебељковић, „Косово Поље“, Српски Етнографски Зборникъ VII (1907), 305 нт.

[2] Когато се минува презъ село, пѣе се: „Ми идемо преко села“.

[3] С. М. Грбић, „Срп. нар. обичаји из Среза Бољевачког“, Српски Етногр. Зборник XIV (1909), 212 нт.

Така става обичаятъ, нареченъ Крста, Заветина или Крстоноше и другаде въ Сърбия, при което навредъ се спазва сжщиятъ церемониалъ съ пѣсни, служба, подновяване на „записа", минуване презъ болнитѣ, и т. н.[1]

Езически и християнски въззрения

Обредното измолване дъждъ въ случая сведочи за една амалгама отъ езическо заклеване и християнска молитва, каквато срѣщаме въ много други примѣри на сръбско-българския фолклоръ. Външно оформена като актъ на християнската вѣра — бидейки продължение отъ черковната служба — церемонията, предвождана отъ самия свещеникъ, се издава като прастара магическа практика, основана на симпатическо-имитативно въздействие върху природата. Формулата „ние вървимъ презъ полето, а облацитѣ презъ небето" е приложение на магическия принципъ: сходното произвежда сходно. Така и хвърлянето класове нагоре, за да расте високо посѣвътъ; така и тичането къмъ дървото-оброкъ, за да тичатъ пчелитѣ къмъ кошера. И ако въ духа на християнството е да се моли върховниятъ творецъ-господарь за милость („Господи помилуй!"), не трѣбва да се забравя, че подобни просби и шествия извънъ село или до храмоветѣ сж се правили още въ древна Гърция и въ древния Римъ (т. н. supplicationes), гдето Афродита, Зевсъ или Дионисъ минуватъ за божества на дъжда и покровители на ниви, градини, ливади, извори, и гдето въ време на засуха и на заплашена отъ изгаряне реколта народътъ проси отъ тѣхъ дъждь, женитѣ ходятъ боси, съ разплетени коси и повлѣчени рокли, а жрецитѣ колятъ жертва.[2] Магическото става свещенно-религиозно отъ момента,

---

[1] Срв. В. Караџић, Живот и обичаји народа српскога. У Бечу 1867. 29; М. Милићевић, Живот срба сељака, 2. изд. Београд 1894 (Срп. Етногр. Зборник I), 127; С. Милосављевић, „Срп. нар. обичаји изъ Среза Омољског", Срп. Етногр. Зборник XIX (1913), 393; С. Грбић и Т. Ђорђевић, Срп. Етногр. Зборник XIV (1909), 334, 392; И. С. Ястребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ. СПбгъ 1886, 120 нт.

[2] Срв. Херодотъ II, 48; и др. — G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 356; O Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1353, 1427 и др. — Какъ молитвитѣ къмъ езически богове ставатъ християнски, безъ да напускатъ по старата

когато заклинателнитѣ обреди престанатъ да се използуватъ за лични цели и се поставятъ въ услугитѣ на община, на племе, на цѣлото. Делитбенъ критерий за профанно и свещенно тукъ е социалната стойность на действия и думи.[1] Магическото, обаче, е дотолкова по-първобитното въ развоя на религиознитѣ идеи, доколкото то не предполага високи сили, съ които се туря въ общение слабиятъ човѣшки родъ. И доколкото въ съзнанието на проститѣ селски маси и днесъ не се прокарва разлика между двѣтѣ категории схващания на свѣта, дотолкова тамъ могатъ да се мирятъ едно край друго езическо въззрение, или дохристиянско култово действие, и християнска молитва.

Обичаи като нашитѣ намираме не само на балканския Югъ, но и на Западъ, у французитѣ напр. Въ департамента Alpes-Maritimes въ време на засуха селата около старата черква Notre-Dame du Brusq правятъ тържествена процесия, начело съ кмета и въ празднична премѣна. Народътъ носи чадъри, понеже вѣрва, че при свършване на поклонението ще завали дъждъ. (Може-би това е магическа метода за докарване дъждъ, по обърната причинна зависимость). Носи се и една статуя на Богородица, на която всички правятъ благочестиви подаръци, тъй като се вѣрва, че и отъ тѣхъ зависи успехътъ на молитвата. — Въ други области на Франция се знаятъ сѫщо специално светци и черкви, които сѫ особено ефикасни за докарване дъждъ. Случи ли се суша, прави се споредъ това процесия на св. Odon, на св. Geneviève, на св. Martial, и т. н. Въ областьта на Парижъ подобна сила се приписва на св. Geneviève. Презъ май 1603 г. е била устроена въ нейна честь

си магическа основа, показва ни и практиката на мексиканцитѣ. Нѣкои мексикански племена измолватъ дъждъ не само чрезъ жертвоприношения, но и чрезъ т а н е ц ъ. Това сѫ монотонни ритмични движения, придружени съ пѣсень отъ шамана, която описва благата отъ дъжда и съдържа пожелания. Пожеланията се отнасятъ както до дъждъ, така и до отбѣгване отъ повреди по хора, добитъкъ и посѣви. — Танцитѣ ставатъ най-често въ сухия сезонъ, когато се оратъ нивитѣ за посѣвъ. Тѣ ставатъ на открито, за да видятъ „татко Слънце“ и „майка Месечина“ (замѣстени у похристиянченитѣ Tarahumara съ Бога и Богородица) усилията на поклонницитѣ си, да имъ се понравятъ. C. Lumholtz, U n k n o w n M e x i c o I, 331—334.

[1] G. d'Alviella, R e v u e d e l' H i s t o i r e d e s R e l i g i o n s XLVII, 178.

една процесия въ надвечерието на лунната промѣна, за да се докара чудниятъ валежъ; но очакването не се сбѫднало. Любопитно е, че когато въ 1315 г. продължителни дъждове заплашвали да повредятъ реколтата статуята била носена съ обратната мисия, да спре дъждътъ и да дойде слънце. — При една заплашителна суша въ 1241 г. било решено да се устрои процесия, въ която духовенство и народъ да ходятъ три дни наредъ боси и по риза. Подобни смирени процесии, на мода тогава, сѫ се правили и съ други цели — да се предотврати епидемия, да не избухне война, и т. н. Въ департамента Hautes-Alpes до скоро се е правила противъ суша една процесия, при която самъ свещеникътъ е посочвалъ най-благочестивата мома, която е трѣбвало да влѣзе по риза въ водата, докато вѣрващитѣ се молятъ наоколо ѝ.[1]

II

Пеперуда и додолки въ западна България

Въ всички тѣзи случаи се касае за молитви и заклевания въ духа на официалната религия, макаръ и наследени отъ по-стари култови практики. Но има обичаи, гдето християнското открито отстѫпя мѣсто на профанно-езическото, безъ това да се чувствува като накърнение на религията. Битовъ консерватизъмъ, прастари навици на ума и мощни афекти у едно изплашено отъ стихиитѣ население водятъ къмъ повторение на онова, което се е вършило въ далечни докултурни епохи, като най-елементарно магическо действие.

Наблюдаватъ се тукъ нѣколко методи, еднакво основани на магия и демонология у първобитнитѣ. Това сѫ методи положителни и отрицателни: едни целятъ къмъ докарване дъждовна влага, като се наподоби естествения ходъ на нѣщата, а други — като се прибѣгне до прогонване на вражескитѣ сили, спрѣли желаното оросяване. Въ известни обичаи се комбиниратъ и дветѣ методи, допълвайки се взаимно, въ името на общата цель.

Къмъ най-разпространенитѣ положителни средства за премахване на сушата и за докарване дъждъ спада обичаятъ

[1] L. Bérenger-Feraud Superstitions et survivances. Paris 1896, III, 167 нт.

Пеперуда. Въ разни форми този обичай е познатъ по цѣлъ свѣтъ, у културни и некултурни народности. У насъ той става така.

Споредъ братя Миладиновци, въ Струга (Македония) на Руса-срѣда момитѣ отбиратъ една изпомежду си и надъ дрехитѣ отъ глава до нозе я обкичатъ съ всѣкакви треви, за да ходятъ по кжщята и да пѣятъ. Кога стигнатъ подъ нѣкой прозорецъ, изсипва се вода върху „ой-люлето“, както се нарича накитеното момиче. После влизатъ въ кжщи и търкулватъ ситото: ако падне то ничкомъ, ще има въ тая кжща скжпия; ако падне инакъ, плодородие. Въ всѣка кжща имъ даватъ брашно или друго нѣщо за ядене, и събраното се готви после, като се устройва обща трапеза, съ пѣсни и игри.[1] — Въ Дебърско моми и момци се сбиратъ въ черковния дворъ, всички гологлави, боси, съ разчорлени коси, облѣчени въ дрипи. За „ой-люле“ се избира нѣкое сираче. Докато момцитѣ вззематъ отъ черква носилото за покойницитѣ и го хвърлятъ мълчешкомъ въ рѣката, момитѣ обкичватъ ойлюлето съ бъзе, листи и разни бурени, окачватъ на ушитѣ му две сухи жаби и тръгватъ съ пѣсни, плачъ и викове изъ село. По кжщитѣ тѣ пѣятъ и биватъ поръсени съ вода. Дарявать ги съ брашно, мась, бобъ и др., съ които вечерьта си правятъ угощение. Като изредятъ всички кжщи, при което гледатъ да откраднатъ хурка, вретено и яйца, заравятъ жабитѣ на чужда межда.[2] — Въ Битолско, кога не вали, взиматъ едно момиченце до 12 г, и го обкичватъ съ храсте отъ глава до глезенитѣ (въ градоветѣ кичатъ така циганка), та го водятъ изъ село, като пѣятъ: „Дай боже дъждъ, за да узрѣятъ житата ... Ой леле, дудуле!“ Въ всѣка кжща изсипватъ вода върху пеперуната, папаруната или преперудата, а една бедна жена събира подаръци за момичето. Вѣрва се, че керемидаритѣ, за да има бездъждие, закопаватъ на 1 мартъ или 1 априлъ живо магаре съ краката нагоре. Децата, за сжщата цель, обръщатъ костенурка наопаки. Засуха настжпва и отъ закопаване удавеникъ при другитѣ мъртавци.[3]

---

[1] Миладиновци, Бълг. нар. пѣсни, 524.

[2] Я. Дербановъ, в. Новини, Цариградъ 1897, бр. 12.

[3] Б. Ангеловъ, СбНУН. XII, 157.

Въ Тетовско „Ой додоле“ се прави между Гергьовдень и Великдень, въ недѣленъ день.[1] Събиратъ се девойки, обличатъ се като бекяръ и невѣста, бекярътъ взима една харбия отъ пушка и невѣстата едно сито, и тръгватъ отъ кжща на кжща, като пѣятъ:

Отвори врата, домакине, ой додоле!
Ево идатъ богомол'ки „ „
Бога моля дож да върне „ „
Да зароси ситна роса „ „
Да се роди све берикет „ „
Жржоите до билата[2] „ „
Ченицитѣ дур до пояс „ „

После търкалятъ ситото до три пжти, двамината играятъ, а другитѣ пѣятъ пѣсни като лазарскитѣ, посветени на кжщата, на ергенинъ, на майка, на девойка и т. н.[3] Бекярътъ ще удари съ харбията припѣвания, и той — мжжъ или жена — ще го дари пари. Дружината моми се казватъ „Ойдодолке“.

Въ Неврокопско „пеперуга“ се прави пролѣтно и лѣтно време, кога не вали дъждъ. Взима се сираче на 10—13 г., обкичва се съ бурени, главно бъзъ, така че само лицето му да се види , окачватъ му и кость отъ незнаенъ гробъ и три-четири живи жаби, и тръгватъ момитѣ отъ кжща на кжща да пѣятъ две по две и да просятъ. Насрѣдъ двора домакинътъ облива пеперудата съ вода. Завършатъ ли обхода, костьта и жабитѣ се хвърлятъ въ нѣкой виръ или потокъ. Въ вира потапятъ и открадната нѣйде пометъ отъ пещь (вардятъ се много да ги не видятъ), за да стои тамъ три дни, следъ което го вадятъ и отнисатъ въ кжщата.[4]

---

[1] Вж. неиздадения нашъ сборникъ Тетово (Горни и Долни Пологъ).

[2] Билá — стрѣхитѣ на кжща.

[3] Къмъ пѣсеньта отъ с. Отуне, която привеждаме въ текста, ето варианта отъ гр. Тетово:

Дома ли си домакине,
Ой додоле, мили Боже!
Али пиіеш, али спиіеш?
Ако пиіеш — весели се,
Ако спиіеш — разбуди се!
Ете ида богомолке,
Бога моля дож да върне,
Да се вади жито й вино,
Да се рана сиротиня,
Сиротиня, сиротчиня,
Кой без маика, кой без татко.

[4] В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ 113.

Въ Пиянечко, по горното течение на р. Брѣгалница, група моми, наречени „дудулайки“, ходятъ въ бездъждни дни леко облѣчени изъ село като пѣятъ:[1]

„Я назърни, чорбаджико,
Та погледни у дворове,
Какви идатъ, какво водатъ
Какво водатъ сираченце,
Сираченце голо-босо,
Голо-босо, распашано,
Распашано, гологлаво!
Дарувай не чорбаджико,
Дарувай не сосъ ситото,
Да е сита годината;
Дарувай не съ честината,
Да е чесна годината!“
Излезнала чорбаджика,
Дарува ги сосъ ситото,
Да е сита годината;
Дарува ги съ честината,
Да е чесна годината.
Кренаа си дудулайки.
Кренаа си, запояа:
„Збогумъ, збогомъ, чорбаджико!“

Другъ пжть пѣсеньта на момитѣ е:

Литнала е пеперуда,
На Бога се помолила:
„Дай ми, Боже, теменъ облакъ,
Да зароси ситна роса,
Да се роди жито, просо,
Да се ранатъ сирачета,
Сирачета, сиромаси“.
Па е дочу мили Господь,
Па зададе теменъ облакъ,
Па зароси ситна роса,
Та запраши църна земя,

[1] П. Михайловъ, Бълг. народни пѣсни отъ Македония, София 1924, № № 32 и 33.

Та се роди жито, просо,
Зарани си сиромаси,
Сиромаси, сирачета.
Вай дудуле, дай Боже дъждъ![1]

Въ Кюстендилско „дòдулица“ е сираче, облѣчено въ дрипи и окичено съ цвѣтя, трева и зеленина, което носи въ ръка котле съ вода, за да ръси гдето минува. Другаркитѣ му сжщо носятъ вода въ грънци, за да посипватъ самото него отъ време на време, както го посипватъ съ вода отъ бутинъ (за биене млѣко) и женитѣ по кжщята, „за да се съсипе толкова изобилно дъждъ отъ небето“.[2] — Въ Горно-Джумайско „дудулата“ се прави пакъ тъй, но момитѣ, които пѣятъ песеньта за случая, благославятъ на край: „Ка тече вода по Ката (име на дудулата), така да врънe дош, земя да натопи, берекет да се роди“. Обикаля се по кжщитѣ отъ изгрѣвъ до заникъ слънце, и вечерьта съ събранитѣ нѣща се прави госба.[3] — Въ Пиротско „дудулата“ е облѣчена въ нови, чисти дрехи и окичена съ върбови вейки и зелени треви. Тя носи котле, отъ което ръси когото срещне. Предъ кжщитѣ играе.[4]

Пеперуда въ източна България

Въ северна България пеперуда правятъ ту селскитѣ моми (Шуменско), ту циганкитѣ (Свищовско). Въ селата около Шуменъ, Провадия и Ески-Джумая презъ априлъ или май, щомъ се засуши времето, събиратъ се момитѣ на единъ отъ Великитѣ четвъртъци (тѣ сж 7 следъ Великдень) въ нѣкоя кжща, и то тайно отъ момцитѣ, и нареждатъ какъ да правятъ обичая за дъждъ. Една избиратъ за „попъ“, две за „пеперуди“, и тѣхъ окичватъ отъ глава до крака съ зелено бъзе. Отлжчватъ една по-якичка мома, и на нея нахлузватъ голѣмички дисаги, въ които ще носи подаръцитѣ. Тръгватъ всички по кжщята. Като влѣзатъ въ двора, попътъ поръсва всички домашни въ кжщи, и тѣ трѣбва да спуснатъ по нѣщо въ котлето, после излѣзва навънъ, гдето другитѣ моми, раздѣлени на две групи предъ вратата, пѣятъ на пеперудитѣ:

---

[1] „Вай дудуле, дай Боже дъждъ“ се повтаря следъ всѣки стихъ
[2] Ц. Любеновъ, Баба Ега 38.
[3] Хр. П. Стоиловъ, Бълг. Сбирка VII, кн. X, 650.
[4] С. Дацовъ, Пер. Спис. XVIII, 453.

Пеперуда летяла,
Надъ вода се й мятала,
И се Богумъ молила:
Дай ми, Боже, дребенъ дъждъ,
Да се стори житото,
По житото ичмикю,
По ичмикю просото,
Отъ класецу килото,
Отъ лозето ведрото,
Дай ми, бульо, ситото,
Да ти й сита година!

Пеперудитѣ „играятъ като циганкитѣ на Лазаръ". Още догде се пѣе и играе, жената отъ кжщи изнася единъ котелъ студена вода и ненадейно го излива върху пеперудитѣ, които цѣли се измокрятъ; а кога се помене ситото, жената изнася отъ кжщи едно сито съ малко брашно вжтре. Момитѣ поематъ ситото и изсипватъ брашното въ дисагитѣ, после го търкулватъ изъ двора, думащецъ: „Хайде да е пъленъ хамбаръ съ жито!" Гледатъ какъ ще падне ситото: ако се захлупи, вѣрва се, че на тая кжща хамбарътъ ще е пъленъ презъ годината; ако то е съ устата нагоре, щѣлъ да бжде хамбарътъ празенъ. Тъй се ходи по всички кжщи, догде ги изредятъ. Но момитѣ се пазятъ отъ ергенитѣ, да не бждатъ угадени; защото ергенитѣ се скриватъ задъ нѣкой зидъ или въ буренака, близо до гьолъ, гдето лѣте лежатъ биволитѣ, и кога минатъ момитѣ, спускатъ се и ги хващатъ, за да ги овардалятъ въ гъстата тиня. Вечерьта на чешмата има и сбиване между ергенитѣ, щомъ тѣ се научатъ, чия годеница или любовница е била накаляна. — Изходятъ ли момитѣ селото, залавятъ се да правятъ Германчо. Правятъ отъ калъ едно дете, завиватъ го въ бѣло платно, ужъ като мъртво, поставятъ го насрѣдъ и захващатъ да го оплакватъ. Най-сетне понасятъ Германча, да го заравятъ: моминскиятъ попъ върви напредъ съ кадилница, а подире му мъртвецътъ и другитѣ съ запалени свѣщи. Като дойдатъ при нѣкоя рѣка, изчовъркватъ едно трапче и спускатъ вжтре Германча, затрупватъ го съ каль и го изпращатъ съ всички погребални церемонии. После отиватъ въ кжщата на момата, която е носила Германча — нея зоватъ кумичка —, и тя ще имъ отсгои съ „струване

за германчева душа". На единъ отъ близкитѣ дни момитѣ купуватъ съ събранитѣ пари (и съ тия отъ брашното) агне и винце, поканватъ момцитѣ, и сѣдатъ да се гошаватъ. При тия гощавки момцитѣ, възбудени отъ виното и отъ погледитѣ на изгоритѣ си, минуватъ къмъ остри разпри и къмъ бой. Така свършва обичаятъ, правенъ съ надежда за дъждъ — но често вмѣсто дъждъ захваща да капе кръвь, по бележката на стария книжовникъ Илия Блъсковъ, който ни описва обичая.[1]

Въ с. Тръстеникъ, Никополско, „пеперуда" правятъ въ края на априлъ или въ началото на май. Едно момиче, 10—13 годишно, което трѣбва да бжде сираче, — или пъкъ първо или последно (изтърсакъ) на майка, — се окичва съ венецъ отъ черно бъзе, така че да виси бъзето отъ всички страни надолу. Момичето държи и въ дветѣ ржце по единъ бъзъ. Събрани 10—40 момичета отъ разна възрасть, ходятъ отъ кжща на кжща и пѣятъ на пеперудата, която пъкъ играе:

Пеперуда сж лятъши,
С бъзиту сж мятъши,
Дай боже дъж,
Дж сж руди ръж!

При повтаряне на стиховетѣ вмѣсто „ръжъ" се казва: жито, ечмикъ и др. Докато играе пеперудата, нѣкой отъ кжщи изниса котелъ съ вода и я залива. Домакинята пъкъ изниса брашно въ сито и изсипва отъ него малко на главата на пеперудата, а останалото имъ дава като награда, заедно съ сирене, масло и други нѣща за ядене. Отъ събраното се готви за гощавка. Докато се тъкми тая, други моми приготвятъ Германъ, когото после погребватъ.[2]

Българитѣ въ Бесарабия, преселени отъ източна България, правятъ „пеперуда" на 1 май, св. Еремия. Момичета отъ 10—14 години окичватъ едно помежду си (сираче) отъ глава до крака съ зелена трева и тръгватъ по кжщитѣ. Момичетата пѣятъ:

---

[1] Ил. Р. Блъсковъ. Ружа. Варна 1886, 50—53. — Вижъ още П. Ивановъ, СбНУН. VIII. 278; М. Арнаудовъ, СбНУН. XXVII, 353. Въ Търновско пеперудата се прави около Русалската недѣля.

[2] Н. Гоневски, СбНУН. XV, 14—15.

Пеперуда лята,
По небе се мята,
Богу свещи пали
И се Богу моли:
Я дай ми, Боже, дъждецъ,
Да се роди жито,
Жито черноклaсо,
Просо желтоклaсо.
Да ми вие мама
Ситенъ витенъ кравай.

Докато тѣ пѣятъ, „пеперудата" играе напредъ и назадъ, като маха ржце „сжщо на Лазарь", само че вмѣсто кърпи държи въ ржце зелена трева. Въ това време нѣкой отъ кжщи гледа да я полѣе незабелязанъ (инакъ тя ще избѣга) съ бакъръ вода. Момичетата биватъ дарени съ пари и брашно, яйца и т. н. Съ събраното купуватъ агне, което се пече, омѣсватъ хлѣбъ, извикватъ свещеника да ги отчете и си правятъ угощение. (Отъ 60 години насамъ свещеницитѣ не участвуватъ вече въ обичая, понеже го смѣтатъ нехристиянски). Следъ „пеперудата" момичетата правятъ и Германчо — човѣче отъ каль, което опѣватъ и погребватъ като мъртво.[1]

Въ северна Добруджа (с. Потуръ) на деня на Св. Атанаса или на Св. Еремия, правятъ пеперуда, при което момиченцата пѣятъ:

Пипирудж лятълж, лятълж,
Уд Госпудж слятълж, слятълж,
Богум свѐщж палилж, палилж,
Пак сж й Богум молилж, молилж:
Дай, Боже ле, дребин дъш, дребин дъш,
Дж сж руди жѝтуту й прòсуту,
Ют клъшѐцу кило житу, житу,
Уд лузътж видро вину, вину,
Дж напраим кръваіж, кръваіж
Зж свитóгу Тънасж, Тънасж.[2]

[1] Й. Титоровъ, Българитѣ въ Бесарабия. София 1915, 267; Г. Янковъ, Бълг. нар. пѣсни. Пловдивъ 1908, 255.

[2] М. Арнаудовъ, Северна Добруджа (1923), 42. Близъкъ вар. Г. Янковъ, ц. с. № 313, гдето първитѣ 4 стиха гласятъ.

Все тамъ, въ с. Конгасъ, правятъ пеперудата редовно на 1 (14) май, заедно съ Германчо. Децата-пеперударки (до 10 год.) танцуватъ и пѣятъ, водени отъ момиче — „въйводѫ“:

Пипирудѫ іоди
Ют къщѫ нѫ къщѫ,
Дѫ сѫ Богу моли:
Дай, Боже ле, дъждец
Дѫ сѫ руди житу,
Житу, жълтукла́су
И кичъсту прусо́,
Дѫ ми меси майкѫ
Си̇тіън пи̇тіън кървай;
Ф шърпънътѫ й ме́сіън,
Нѫ хърманіѫ й пле́скън,
Нѫ слънцитѣ й пе́кън,
Със чуге́ліѫ й стъргън,
Със чуваліѫ й тре́пън.[1]

Обичай и пѣсень по разни мѣста

Въ югоизточна България, въ Хасково, кога се засуши дълго, момичетата вематъ едно момиче безъ баща и майка, едно бакърче съ вода и зелена китка, и тръгватъ по кѫщитѣ да пѣятъ:

Сито, мало моме,
Ситен дъш удари,
Та стадо завари
Стадо недовено
Ведри немиени.
Офчар е фъф село
За сол и за брашно.
Дай Боже да вали,
Да става житото,

Пеперуда й лѣтала, лѣтала,
На горѣ са й мѣтала, мѣтала,
От Господа й слѣгала, слѣгала,
В черковата й влѣгала, влѣгала...

[1] М. Арнаудовъ, ц. с. 42; срв. Янковъ, ц. с. № 312.

Да направим колаци,
Да нахраним сираци.

Момичетата играятъ хоро и пръскатъ момичето-сираче съ вода отъ бакърчето. — Това става най-често презъ юний месецъ. Все за тая цель наливатъ въ нощвитѣ на първоженка, която не е въ кѫщи, вода.[1] Въ Хасковско (с. Жълти-брѣгъ) кога се задържи по-дълго суша, презъ м. май или юний, правятъ пеперуга. Събиратъ се 10—12 момичета, облѣчени по-леко и съ стари дрехи, защото ще ги поливатъ съ вода, и тръгватъ изъ село да пѣятъ:

Пеперуга, руга,
Давай Боже благ дъж,
Да се роди жито,
Жито и пченица...[2]

Въ Ахж-Челеби, когато лѣтото е сухо, пребраждатъ се две момичета, наречени пѣрпѣруги, съ бѣли кърпи и тръгватъ отъ кѫша на кѫща да играятъ сами хоро и да пѣятъ:

Пѣрпѣругу ругу,
Лѣтна, пролѣтѣшна,
Щу пу дворѣ ходишь,
Та се Богу молишь?
Божѣ ли Господю
И свѣти Илиѣ,
Да летнѣ русица,
Да са руди просу,
Просу и пчиница,
И лѣтна рашчица
Да виемъ кулаци
За свѣтекъ Илиѣ.

Тогава обливатъ момитѣ съ вода и имъ даватъ брашно, фасулъ и др., които се събиратъ отъ други момичета съ тѣхъ. Съ събраното правятъ трапеза на нѣкой кръстопѫть, и който замине даватъ му яхсте за св. Илия. Това се прави за да вали

[1] Мой записъ отъ 1923 г.

[2] Мой записъ отъ 1923 г.

дъждъ.[1] — На „Раня-поле", първия день следъ Гергьовдень, въ с. Новоселъ (Пловдивско) правятъ пеперуда. Взиматъ едно момиче безъ баща и майка, сираче, накичватъ го съ зеленина около кръста и му даватъ две кърпи, да играе по всѣка кѫща и да го обливатъ съ вода. Другитѣ момичета, които го водятъ, пѣятъ:

Пипируда лятна,
Лятнѫ и прулятнѫ,
Вяй сѫ и молей сѫ.[2]

Така се прави обичаятъ и другаде у насъ, като момичето, обвито съ зеленина, или другаритѣ му се наричатъ „пеперуда" (Панагюрище) „пеперуга" (Пиротъ), „пеперунга" (Ксантийско), „додоле", „дудоле" (Родопско), „ойлюле" (Македония).[3] Пѣе се по правило пѣсень, позната въ много варианти, съ която се проси отъ Бога „ситна роса", за да има берекетъ и да се изхранятъ сиромаси:

Пеперуго, летуго!
Дай ми, Боже, росица,
Да навадим пшеница,
Да направим колаци,
Да нахраним сираци.

(Чолак. 113)

Отлетела пеперуга,
Ой люле, ой!
От орача на орача,
От копача на копача,
Да заросить ситна роса,
Ситна роса берекетна
И по поле и по море,
Да се родитъ сѫ берикетъ,
Сѫ берикетъ вино, жито,

---

[1] Ст. Н. Шишковъ, Родопски Старини II, 55.

[2] Мой записъ отъ 1920 г.

[3] Вж. описания и библиография у А. П. Стоиловъ, „Молба за дъждъ", СбНУН. XVIII, 642 нт., и Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 546 нт. Срв. още Еничеровъ, Възпоминания 261; СбНУН. XII, 157.

Чениците до гредите,
Ячмените до стреите,
Леноите до пояси,
Уроите до колена,
Да сѣ ранѣтъ сиромаси,
Дървете не со осито,
Да е ситна гоцината...

(Милад. № 660)

Лет летела пеперуга
Од ораче до копаче,
Орач стои на ралото,
А копача на мотика,
Та се Богу милно моли:
Дай ми, Боже, ситна роса,
Да зароси синорето,
Синорето по полето,
Че погоре синорето,
Покрай Дунаф сиво стадо,
Сиво стадо, жълто просо.
Дай, Боже, дъш!

(Илиевъ, № 271)

Пеперуда лята
На Бога сѫ мята:
Дай, Боже, дребян дъш,
Да се руди дългѫ ръш
И бялѫченица.

(СбНУН. XXVII, 353)

Тази пѣсень[1] се схожда отблизо съ мотиви на „Покръсти,"

---

[1] Г. С. Раковски, Показалецъ 168, съобщава единъ текстъ съ митоложка подправка въ началото:

Пипируда злата
Предъ Перуна лѣта
Лѣта и пролѣта
По поле се мѣта
И Богу ся моли...

Този Перунъ не се среща въ никоя друга пѣсень и ясно сочи като интерполация на патриота-книжовникъ, загриженъ да спаси старобългарското „баснословие".

поради общия характеръ на обредната молитва, съ нейния типиченъ рефренъ: „Дай, Боже, дъждъ!“, при което нова тема, въ успоредица съ обливането на пеперудата и съ прогнозата по ситото, е:

Поливайте сжс водица,
Да е росна годината;
Дарувайте сжс ситото,
Да е сита годината.

(Илиевъ, № 305)

Додолки въ сръбскитѣ краища

Роденъ обичай и сродни пѣсни имаме при сръбскитѣ додолице.

На Косово поле „додолица“ е девойка сираче, безъ баща и майка, което се води по кжщитѣ отъ дружина моми между Гергьовдень и Спасовдень. Влѣзатъ ли въ двора, тѣ почватъ да пѣятъ и обливатъ съ вода додолицата, пръскайки и домакинитѣ. На излизане хвърлятъ на горе домашното сито или лъжици и гледатъ какъ ще паднатъ: ако паднатъ на лице, показва берикетъ въ кжщи; ако ли наопако, осхждица. Изходено селото, тѣ отиватъ въ черква и я помитатъ. Смѣтьта турятъ въ торба и я окачватъ на дърво край рѣката. Вѣрва се, че така ще падне дъждъ и водата ще стигне до торбата. Съ събраното по кжщитѣ брашно, масло, сирене момитѣ си устройватъ трапеза, а паритѣ си подѣлятъ. Докато се готви сбраното, момитѣ отиватъ на рѣката, окжпватъ се и се пре обличатъ. После обѣдватъ, като пѣятъ пакъ:

Додолице сиротице
Oj додоле, oj додоле!
Додолица Бога моли:
Дaj ми, Боже, ситну росу,
Ми у село, киша у поље,
Да зароси редом поље,
Да се роди пченичица,
Да месимо поскурице,
Да носиме беле цркве,
Беле цркве Свете Пречисте;
Наше поље понаjбоље:

Од један класа чабар жито,
Од један грозда товар вино,
Од једне краве ведро млеко,
Од једне краве плуг волови,
Од једно јагње буљук опце, и т. н.[1]

Въ Омолски срезъ 4—5 момичета отъ 10 до 15 години обличатъ стари и скѫсани дрехи, а най-малката, наречена „додолаш“, окичватъ съ разни цвѣтя и върба по глава и околю поясъ. Тѣзи „додолашеве певице“ тръгватъ отъ кѫща на кѫща и пѣятъ около додолаша, който играе:

Удар, удар, росна кишо,
Ој додо, ој додоле!
Те пороси наша пола,
Да ни пола добро роде:
Од два класа мерац жито,
Од две шливе џбан ракија,
Од корена пуна врећа.

Домакинътъ излиза съ пъленъ бакрачъ вода и полива първо додолата, после пѣвицитѣ, и ги дарява съ брашно, вълна, бобъ, сирене, пари. На излизане тѣ пѣятъ:

Збогом, мори домаћице,
Ој додо, ој додоле!
Бог ви дао пуње њиве,
Кукуруза и шенице,
Ми из куће, а киша на кућу!

Минатъ ли презъ рѣката, направятъ въ водата кръстъ отъ върба, вържатъ му на три мѣста малко вълна и конопъ и се попръскватъ взаимно по три пѫти въ лицето. Ходейки презъ селото, пѣятъ:

Ми идемо преко село,
Ој додо, ој додоле!
А облаци преко неба;
Ми уђомо у то село,
А облаци у то поље,

[1] Д. Дебељковић. Срп. Етногр. Зборник VII, 304—305.

Оросиша наша поља,
Кукурузе и шенице.

Ходенето става обикновено до обѣдъ, следъ което момитѣ се окжпватъ на рѣката или миятъ само лице. Като се нахранятъ отъ събраното и подѣлятъ паритѣ, сниматъ венцитѣ отъ додолата и ги пускатъ по рѣката съ думитѣ: „Потекла до мрака да Бог да мутна!" Край рѣката накичватъ кръстъ отъ върба и цвѣте и го оставятъ до три дена, да го отнесе придошлата отъ дъжда рѣка. Ако до три дни не вали, счупватъ го и го пускатъ по водата.

Циганки не се допускатъ да правятъ обичая: срамота било некръстена вѣра да моли Бога. По нѣкжде освенъ додолицитѣ ходятъ и други младежи изъ село, та се поливатъ съ вода.[1]

Въ Болевачки срезъ отъ Гергьовдень до Петровдень става сжщиятъ обичай „додолке", съ момичето „додилаш" и носачитѣ „торбаши". Момичето е окичено съ върба и венецъ отъ трева, кукурякъ, винена лоза и пшеница. Преди да тръгнатъ по кжщята, момитѣ счупватъ отъ гробищата кръстъ отъ незнаенъ гробъ, връзватъ го за дѣсната нога на додолаша и после отиватъ на рѣката, гдето го потапятъ и затискатъ съ камъкъ, и се окжпватъ. Ходейки по кжщитѣ съ пѣсни, тѣ гледатъ да хванатъ трудна жена, за да я отведатъ на рѣката и потопятъ, съ вѣра, че тутакси ще завали дъждъ.[2]

Въ Призренъ и Скопска Черна-гора „додолице" ставатъ цигankитѣ.[3] Тѣ пѣятъ понѣкога и на турски, превеждайки първоначалния мѣстенъ текстъ:

Тарла да ячмур, текнеде хамур,
Алла версън, ячмур ягсъм
Де море, додоле!
Ики сомун, бир акчеж,
Яг олсун, бал олсун,
Де море, додоле![4]

[1] М, Милосављевић, Срп. Етногр. Зборникъ XIX, 394—396.
[2] С. Грбић, Срп. Етногр. Зборник XIX, 345—336.
[3] И. Ястребовъ, Обичаи и пѣсни, 167; А. Петровић, Срп. Етногр. Зборник VII, 451.
[4] Това значи:
На полето дъждъ, въ лъжицата квасъ,
Дай Боже да падне дъждъ!

Въ Левачъ и Темничъ „додолка“ става най младата мома, една на майка (да нѣма други деца следъ нея) и доказано невинна. Кога топятъ кръста отъ незнаенъ гробъ, „додолкитѣ“ казватъ три пѫти: „Крст у воду, а киша у поље. С незнаног гроба крст, с незнаног брда киша.“ Оставяйки го: „Ми те ту остављамо, а Бога ћемо да молимо да пусти кишу, те да те вода однесе у незнану земљу, на незнани гроб.“ Следъ като ходятъ по кѫщитѣ, на излизане тѣ пожелаватъ на домакинята:

Бог ви дао свако добро,
Лепу кишу што скорије,
Да ороси што год имаш.[1]

Все тъй става обичаятъ и въ други сръбски краища.[2]

Въ Далмация и Хърватско ходятъ т. н. прпоруше, но то не сѫ девойки, а момци, накичени съ зеленина и цвѣте, които играятъ по кѫщитѣ, предвождани отъ единъ „прпац“, или „prporuša“, и биватъ поливани отъ женитѣ съ вода.[3]

Пеперуда у ромъни и гърци

Сѫщия обичай знаятъ и другитѣ балкански народи—ромъни, гърци и албанци. У ромънитѣ той е известенъ подъ името Păpărudă, Păpărugă, Păpălugă, Dodole или Pirpirună (у аромънитѣ въ Македония); известенъ е навредъ, съ изключение на Буковина и Марамурешъ, гдето нѣкога се е знаялъ може-би сѫщо.[4] Принцъ Димитъръ Кантемиръ съобщава за него въ своето „Описание на Молдова“ отъ края на XVIII. вѣкъ: „Лѣте, кога настѫпи суша и има опасность да не станатъ посѣвитѣ, селянитѣ молдовани обличатъ едно момиче подъ 10 год. съ бурени и друга зеленина и го накарватъ да ходи съ деца отъ сѫщата възрасть,

---

Два хлѣба за една пара,
Да стане масло и медъ!

[1] Мијатовић, Срп. Етногр. Зборник VII, 157—160.

[2] Срв. В. Караџић, Живот и обичаји 64—65; Срп. нар. пјесме I, 116—117; Срп. Рјечник,[3] 133; Милићевић, Живот срба сељака 135.

[3] Срв. В. Караџић, Живот и обичаји, 64—65; J. Milčetić, Zbornik za nar. Život i običaje I (1896), 217—218.

[4] Sim. Fl. Marian, Serbatorile la Români. Bucuresci 1901, III, 304 нг.

които пѣятъ и поздравяватъ съседитѣ. Старитѣ излизатъ тогава на пжтя и обливатъ „пеперудата“ съ студена вода по главата. Пѣсеньта на децата по случая е приблизително тая:

Papalugo, suie-te în cer,	Папалуго, изкачи се на небето
și-ți deschide porțile,	И отвори портитѣ,
și-ĭ trimite ploile,	И изпрати дъждъ,
Ca sa créscă grânele,	За да поникне житото,
Grânele, secările,	Житото и ръжьта,
și meiul, și mălaiul!...“	Просото и малая.

Днесъ на северъ отъ Дунава пеперудата-păpărudă се прави на третия вторникъ следъ Великдень, колчемъ презъ лѣтото се случи продължителна суша. Обикновено това сж момичета-циганки, окичени по шията съ бъзъ, които ходятъ отъ кжща на кжща и пѣятъ (въ Мунтения):

Paparuda se aduna,	Пеперуда се бере,
Da ploaie, dă ploie,	Дай дъждъ, дай дъждъ,
Ca să crească recoltele,	Да порастатъ жетвитѣ,
Recoltele și viile,	Жетвитѣ и лозята,
Viile și ierburile,	Лозята и тревитѣ,
Ierburile și padurile,	Тревитѣ и горитѣ,
Padurile și verdeturile,	Горитѣ и зеленчуцитѣ.

Отъ всѣка кжща, гдето влѣзатъ или минатъ, пеперудитѣ биватъ облѣни съ вода.[1] Понѣкога въ Влашко млади цигани си слагатъ венецъ на главата, овитъ съ червени панделки и съ нанизъ отъ монети, и отиватъ отъ кжща на кжща да играятъ. Най-стариятъ отъ тѣхъ имъ пѣе, молейки за дъждъ, и „пеперудитѣ“ играятъ, плѣскатъ съ ржце и удрятъ краката си. Въ това време домакинътъ взема една кана съ млѣко, една кана съ вода, единъ сухарь и едно ведро вода и хвърля всичко това върху имъ, за да ги измокри цѣли. Пеперудитѣ се преструватъ че бѣгатъ, като скачатъ, — нѣкои бѣгатъ, наистина, когато водата е студена, — но биватъ застигнати и обливани. Следъ пожелания за дългъ и щастливъ животъ, тѣ получаватъ пари и една гавана жито, малай, брашно или фасулъ.[2] Единъ вариантъ на пѣсеньта (около Букурещъ) гласи:

[1] Dr. E. Fischer, „Paparuda und Scaloian“, Globus XCIII (1908), 13 нт.
[2] G. Teoderescu, Poesil populare române. Bucur. 1885, 208.

„Пеперудо, ела да ни измокришъ,[1] да падне дъждъ като изъ ведро, да стане кукурузътъ като ограда, да растатъ класоветѣ като врабчета, да наспори житото и да се пълнятъ хамбаритѣ; да се отворятъ небесата и да тръгне дъждъ, да се запазятъ посѣвитѣ отъ всѣка главня, и да се прогони чернилката отъ всички ниви.“ [2]

Ромънитѣ въ Седмоградско обкичватъ въ време на бездъждие едно момиче подъ 10 години съ бурени и цвѣтя и го водятъ за обливане отъ кѫща на кѫща, като другаркитѣ му танцуватъ и пѣятъ: „Папалуга, качи се на небето, отвори вратитѣ му, спустни отъ горе дъждъ, за да порасте ръжьта.“ [3]

Аромънитѣ въ Македония правятъ своята „pirpirună“ лѣте, кога се засуши дълго. Независимо отъ процесията за дъждъ, която устройватъ свещеницитѣ на чело на цѣлата община, — децата отъ 8 до 12 г. избиратъ едно бедно момиче и го обкичватъ съ киселецъ и папратъ. Така наредената пеперуда се води отъ дворъ на дворъ. Домакинята облива момичето съ вода и дарява другаркитѣ му съ брашно, масло и друго, отъ което мѣси колачъ, изяжданъ после край потока.[4] Пѣсеньта по случая отъ Крушево гласи:

Pirpiruna se rĕadună,
dă plŏae, dă plŏae,
ca sa crĕască ágrile,

agrile și avinile,
avinile și ierghile,
ierghile și curiĭle,
curiĭle și vedetile.[5]

Пеперудата се бере
Дава дъждъ, дава дъждъ,
За да поникнатъ хранитѣ по полето,

хранитѣ и лозята,
лозята и тревитѣ,
тревитѣ и горитѣ.
горитѣ и зеленчуцитѣ,

---

[1] Тукъ има игра съ думи:

Peperuda, ruda,
Vino de ne uda.

[2] G. Teodorescu, Poesii populare romăne 210.

[3] W. Schmidt, Das Jahr und seine Tage. Hermannstadt 1866; срв. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] I, 493; W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 329.

[4] B. Lazar, Die Südrumänen. Bukarest 1910, 193.

[5] Gr. Tocilescu, Materialuri folkloristice. Bucuresci 1900, vol. II, 726.

А вариантътъ отъ Мегленско, гдето играе paparuda или duduleţu:

Paparudă, rudă,	Пеперуда, руда,
s-na dĕa ploie,	Да ни даде дъждъ,
s-na crĕască gronele,	За да ни поникне житото,
gronele, gronişorile,	Житото и царевицата,
s-nu li bata gărduşcă,	Да не ги удари градушка,
s-na dĕa, poine multa	Да ги има въ изобилие,
S-ай moncomcu sanătale.[1]	За да ядемъ съ здраве.

У гърцитѣ περπεροῦνα се прави, щомъ 14—20 дена не вали дъждъ и настане суша. Избира се едно момиче на 8—10 години, и то сираче, понеже Богъ чувалъ повече просбитѣ на беднитѣ, и се обкичва на голо отъ глава до нозе съ треви и цветя. Другитѣ момичета тръгватъ съ него по кѫщитѣ, гдето навредъ домакинята облива „пеперудата" съ кофа вода и дава на децата по нѣкоя пара. Тѣ пѣятъ:

Пеперуда ходи,
На Бога се моли:
Дай ми, Боже, дъждъ,
Ситенъ и плодоносенъ,
Да никнатъ и цъвнатъ,
Да обогатятъ свѣта
Зелени сѣитби,
Скѫпъ памукъ
И прѣсни треви!
Води съ локви,
И много плодъ,
Всѣки класъ мѣра жито,
Всѣка лоза единъ товаръ.

Вѣрва се отъ народа, че както се излива вода отъ стомната върху пеперудата, така и Господь ще излѣе отъ небето дъждъ върху жадната земя.[2]

[1] Gr. Tocilescu, ц. с. II, 728.

[2] Вж. J. Grimm, Deutsche Mythologie I, 494; W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 328; J. C. Lawson, Modern Greek Folklore. Cambr!ge 1910, 24; B. Schmidt, Das Volksleben der Neugr echen. Leipzig 1871, 30.

Единъ вариантъ на пѣсеньта отъ Тесалия и Македония гласи:

Περπεροῦνα περπατεῖ
Γιὰ βροχὴ παρακαλεῖ.
Κύριε βρέξε μιὰ βροχή,
Μιὰ βροχὴ χαματερή·
Μπάραις, μπάραις τὰ νερά·
Λίμναις, λίμναις τά κρασιά·
Κάθε κούτσουρο καθάθι,
Καθε στάχυ καὶ ταγάρι,
Γιὰ νὰ σκαζ' ὁ ἀλεβρᾶς,
Γιὰ τί δὲν πωλεῖ' κριβὰ
Καὶ νὰ χαίρητ' ὁ φτωχὸς
Μ' ὅλη του τὴ φαμιλιά.[1]

Въ другъ вариантъ, пакъ отъ Тесалия и Македония, пеперударската пѣсень почва:

Περπεριὰ δροσολογιὰ
Δρόσισε τὴν γειτονιά.
Καὶ ςτοὺς δρόμους περπατεῖ·
Τὸν θεὸν παρακαλεῖ,

за да се пожелае пакъ дъждъ, който — въ трети вариантъ отъ сѫщитѣ мѣста — ще докара

Νὰ φυτρώσουν καὶ ν'ἀνθίσουν
Καὶ τὸν κόσμο νὰ πλουτίσουν
Τὰ σιτάρια, τὰ μπαμπάκια,
Τὰ δροσερὰ χορταράκια.
Μπάραις, μπάραις τὸ νερὸ
Καὶ το γέννημα σωρὸ,
Κάθε στάχυ καὶ κοιλὸ,
Κάθε κοῦρβλον καὶ φορτιό.[2]

Въ Мелникъ (Македония) гърцитѣ наричатъ сирачето-пеперуда съ българското име „дудуле“ и му пѣятъ:

---

[1] A. Passow, Popularia carmina graeciae recentioris. Lipsiae 1860, № CCCXII, p. 233. Пѣсеньта е отъ антологията на Th. Kind.
[2] A. Passow, ц. с. № CCCXI и CCCXIII, p. 232, 233.

Βάϊ, βάϊ Ντουντουλέ
Κή μυσίρκα, κή φινίτσκα. . .[1]

Въ Шатиша пѣсеньта гласи у гърцитѣ: „Пеперуда ходи и Богу се моли: Боже, прати дъждъ, колкото класа на нива, толкова чепки на лозе“.[2]

Албанцитѣ знаятъ сжщия обичай подъ името dordoléts и pergerone.[3]

Общобалканска основа на обредностьта

И по име и по сжщество ние имаме тукъ единъ общобалкански обичай. Сходствата, които говорятъ за единство, се простиратъ върху всички елементи на игра, повѣрия и заклевания. Отборъ за „пеперуда“ на момиче сираче, което трѣбва да смили небеснитѣ сили (— по изключение, като нова обредна вноска и по аналогия съ други обичаи, се вестява момиче въ празднична нова премѣна, първо на майка; а като упадъкъ на обичая — замѣната на селски моми съ циганки); „пеперудата“ въ дрипи, боса и съ разчорлена коса — знакъ на сиромашия и трауръ, все съ сжщата омисъль; обкичване съ зеленина, което прави пеперудата сѣкашъ олицетворение на растителностьта, все едно жива или пострадала отъ сушата; закитването съ сухи жаби, които после, като образъ на сушата, биватъ заровени въ чуждия синоръ, за пропжждане на вредната сила; краденето по кжщитѣ на пометь отъ пещь и други нѣща, за да се хвърлятъ въ вира, все съ сжщата цель; потапянето въ рѣката на кръстъ или кость отъ незнаенъ гробъ, или на кръсть отъ цвѣтя, или на черковното носило, съ нариччането: „кръстъ въ водата, а дъждъ въ полето; отъ незнаенъ гробъ кръстъ, отъ незнайно бърдо дъждъ“; обливането на пеперудата отъ другарки и домакиня съ вода, при нариччането: „както тече вода по нея, така да вали дъждъ“; окжпването на момитѣ (понѣйде и на труднитѣ жени) въ рѣката, следъ обредния обходъ, или омиване на лицето и взаимно попръскване при потопения венецъ; окачването на черковната сметь надъ рѣката, за да придойде отъ дъждъ водата

[1] G. F. Abbott, Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 118.
[2] G. F. Abbott, ц. с. 118.
[3] G. Meyer, Etym. Wörterbuch der alban. Sprache, s. v.

високо до нея; обещанието въ пѣсеньта да се мѣси отъ житото на новата реколта кравай за нѣкой светецъ; прогнозата по търколеното сито за берекетъ или оскждия въ кжщата; пѣснитѣ съ пожелания за домакинитѣ, както въ коледни и лазарски пѣсни, „ний отъ тука, дъжда тука“ и обилие по ниви, стока и челядь; представата, че обредното шествие, както при кукеритѣ и русалиитѣ, е носитель на магически сили, поради което болнитѣ лѣгатъ да бждатъ прегазени отъ додолицитѣ, за да оздравѣятъ: — всичко тукъ указва, съ малки вариации, на единъ основенъ типъ, известенъ еднакво на разнитѣ балкански народи. Като конгломератъ отъ магически въззрения и похвати, „пеперудата“ има твърде ясния смисълъ на обредно заклеване за дъждъ, чрезъ наподобяване на желаната влага и чрезъ думи, въ които прозира идеята за симпатическо въздействие върху природата. Не само централната роля — обкичената съ зелено труфило пеперуда — но и цѣлата обстановка на играта указва на единъ обредъ, наследенъ отъ памтивѣка у балканскитѣ народи.

Да се поставя въпросътъ: где най-напредъ никне този обредъ и какъ той минува другаде, по тая голѣма площь на културно-исторически тъй близкитѣ балканци, е почти неумѣстно. Не само наченкитѣ се губятъ въ дълбока старина, но и сетнешнитѣ изравняващи влияния ни отниматъ тукъ всѣка почва за опредѣлени предположения. При това вѣроятно е, че „пеперудата“ представя една отъ формитѣ на универсално познатата магическа практика за докарване дъждъ, така че само следъ дълго време нѣкое локално изпълнение на играта е могло да наддѣлѣе и да се наложи като празднична церемония у нѣколко съседни народи. Въ тоя смисълъ могатъ да се тълкуватъ имената „пеперуда“ и „додола“ у ромъни, гърцн и албанци, гдето тѣ сочатъ да сж българо-сръбска заемка.

Тѣзи имена иматъ отчетливо потекло, въпрѣки несигурнитѣ лучкания на нѣкои чужди фолклористи. Περπεροῦνα у гърцитѣ, преправяно нѣйде въ περπερίτσα или περπερία и πιπερία, възлиза къмъ българската „пеперуда“.[1] Така и ромън-

[1] Това приема не само Д. Матовъ, СбНУН. IX, 77, Пер. Спис. XLI—XLII, 996, но и Abbot, Maced. Folklore, 119, като допуска, че и обичаятъ у гърцитѣ е отъ славянско потекло. — Lawson, Modern Greek Folklore 24, се труди да доказва, че първоначалната форма

ското paparuda, извратено понѣкжде въ papaluda, после и въ papaluga, подобно на българското „пеперуга“. Хърватo-далматинското prporuša едвали трѣбва да се сблизява, както прави това А. Потебня, съ „прахъ“ и ческ. prch, prš, дъждъ, и по-скоро спада, заедно съ сръбското „прпор“, „прпорити“,[1] къмъ сжщата редуплицирана звукоподражателна група, отъ гдето иде и бълг. „пеперуда“. А пеперуда е наречено момичето, водено по кжщитѣ и обливано съ вода, само поради приликата му по игра, накитъ и подскачане — съ пеперудата papilio. На тоя основенъ нагледъ при именуването указва и началото на пѣснитѣ: „Лет летяла пеперуда“, „Пеперуда лята, на Бога сж мята“, и т. н. Думата пеперуда стои въ свръзка съ стб. глаголъ пєрж, пьрати, въ значение на „хвъркамъ, летя“, и е никнала като редупликация.[2] Отъ момичето-пеперуда иде и названието на обредната церемония. Така и при името додола, извѣстно въ западна България, Сърбия и Албания, което има обаче по-друго потекло. То възлиза къмъ възклицателнитѣ частици „додо ле“, „ой додо ле“, по-

била περπερία, отъ нѣкогашно περιπορεία, и въ значение на „ходене около село“: подобно съкращение въ новогръцки било περπατώ, отъ περιπατῶ. Името на процесията минало върху момичето. — Но нито това, нито гръцкото потекло не сочи вѣроятно. — Въ едно писмо до Раковски отъ 20 май 1858 г. С. Н. Палаузовъ (Петербургъ) указва на сходството между пѣсеньта за пеперудата, напечатана въ Дунавски Лебедъ, и гръцка подобна. По тоя случай той забелязва: „Много греческихъ народныхъ пѣсень носять характеръ южно-славянскій, имѣю на это доказательства. А много также сохранили и слав. слова. На пр. μπράτε μου — побро и побратимъ. — Клефтскіе пѣсны носятъ чисто характеръ юнацкихъ сербо-болгарскихъ пѣсень“. Раковски отговаря на 29 май 1858, че и той говорилъ нѣкжде за българо-скъбския характеръ на нѣкои гръцки пѣсни. Срв. Архивъ на Раковски (Етногр. музей), Инв. № № 6822 и 6913.

За близко родство на гръцкитѣ и българскитѣ пеперударски пѣсни срв. G. Meyer, Etymol. Wörterbuch d. alban. Sprache, и А. Веселовскій, ЖМНПр. 1886, октябрь, 400.

[1] Караџић, Срп. Рјечник[3], 634: „кад се риба бије“, coitus piscium.

[2] Срв. F. Miklosich, Etymolog. Wörterbuch der slaw. Sprachen 240–241. Лат. papilio, съ интензивна редупликация (pa-pil-io), стои въ успоредица съ нашето пе-пер-уда и съ англосакс. fifealde, „пеперуда“. Въ романскитѣ езици то дава форми като итал.-диалектично parpaya, parpalo. — W. Meyer-Lübke, Roman. Etym. Wörterbuch (1911). 459 довежда papilio въ свръзка съ фриул. „pavei“ — лекъ, бързъ, Срв. и А. Walde, Latein. Etym. Wörterbuch (1910), 560.

втаряни само като припѣвка въ пѣснитѣ, подобно на „ой люле“ понѣкжде, отгдето пъкъ момичето или обичаятъ се нарича „Ойлюле“.[1]

По нѣкои мѣста у насъ пеперудата се нарича „лазарка“.[2] У сърбитѣ пъкъ лазаркитѣ, които сж обкичени съ зеленина, играятъ съ пѣсни по кжщята, като додолкитѣ.[3] И фактъ е, че въ лазарскитѣ пѣсни наведнажъ става сжщо дума за дъждъ и берекетъ, както въ пеперударскитѣ пѣсни.[4] Разликата е само че при лазаркитѣ нѣма ни обливане съ вода, ни магически действия за докарване дъждъ. Доколкото въ случая има смѣсване на обичаитѣ, бихме могли съ по-голѣмо право да говоримъ за прехвърляне на късно-пролѣтнитѣ и лѣтнитѣ представи къмъ раннитѣ пролѣтни игри преди Великдень. Защото обредъ и пѣсень при пеперудата произтичатъ първоначало отъ нуждитѣ на опредѣленъ годишенъ моментъ, когато сушата наистина представя сериозна опасность за посѣвитѣ. На пролѣть такава опасность не сжществува още. И ако все пакъ има проициране на лѣтния обичай и на лѣтнитѣ желания толкова рано, това става по силата на сжщата обредна антиципация, по която напѣването пръстени на Еньовдень се прехвърля на Гергьовдень или дори на Нова година, а лазарската

[1] Като пѣсенна припѣвка схващатъ названието и Г. Даничичъ, Rječnik 558; П. Безсоновъ. Бѣлорус. нар. пѣсни, 45; и А. П. Стоиловъ, СбНУН. XVIII, 650. — А. А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ II (1868), 173—174, който подържа възгледа че „додолата“ представя богинята на пролѣтьта, както тя ходи съ нимфитѣ си презъ ниви и полета, гонена отъ Перуна и фалическитѣ му спжтници; и G. Krek, Einl. in die slav. Literaturgeschichte. Graz 1887, 695, който вижда въ нея персонификация на лѣтната природа, не могатъ да си обяснятъ етимологията на „додола“ задоволително.

[2] С. Шишковъ, Родоп. Старини III, 39.

[3] Срп. Етнограф. Зборник VII, 447, XIV, 47, XIX, 39.

[4] Срв. Г. Раковски, Показалецъ 9; Л. Каравеловъ, Памятники 202; Илиевъ, Сборникъ № 189; Ц. Ганчевъ. сп. Трудъ II (1888), 1104:

Лазар се вози
На златни колца,
Нис село ходи,
Богу се моли:
Я дай ми, Боже,
Ситенъ ми дъждецъ,
Роса да роси,
Трева да никне...

У сърбитѣ срв. напр. Срп. Етногр. Зборник VII, 302 (лазарска пѣсень: „да ни врне кишица, да ни расте пченица“).

обредность — на Коледа. Въ своето изследване върху обреднитѣ пѣсни на Западъ и у славянитѣ проф. Е. Аничковъ приема, че има тукъ прехвърляне на пеперудата-додола, съ нейното обливане, отъ пролѣтния цикълъ къмъ лѣтото, че се касае за откжсване на обичая отъ първоначалната му връзка съ пролѣтнитѣ дъждове и изпълнението му въ време на голѣмъ зной по-късно.[1] Но такава хипотеза не се основава на нищо друго, освенъ на аналогичното обливане съ вода при нѣкои пролѣтни игри на Западъ; и ако Аничковъ привежда една наша пѣсень отъ Софийско, гдето на Лазаровдень се пѣе: „Лет летела пеперуга, дос-до, отъ ораче на погаче",[2] отъ нея не може да се тегли по-друго заключение отъ това, което бихме теглили, ако въ Дебърско намѣримъ, че обичай, твърде сходенъ съ „Покръсти", се прави дори на Богоявление, 6 януарий.[3] Както тукъ изнасянето на кръстоветѣ и хвърлянето имъ въ рѣката дава поводъ да се спомни лѣтното обредно шествие, съ неговата молитва, така при лазаркитѣ играта на обкиченитѣ съ зеленина моми подсеща за пѣсни и обичаи при пеперудата, гдето действуватъ сжщо моми. Благодарение на такова смѣшение глинената кукла, която въ време на засуха се облива съ вода у обитателитѣ на Кахетия, Кавказъ, може да се нарече „Лазаре", макаръ обичаятъ да не става на Лазаровдень, а много по-късно, срѣдъ лѣто.[4]

---

[1] Е. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ. СПбгъ 1903, I, 215, 244.

[2] В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ 341.

[3] И. Ястребовъ, Обичаи и пѣсны 83; В. Икономовъ, Сборникъ 12—13. Селянитѣ ходятъ съ кръстове, хоругви и икони въ процесия изъ село, като спиратъ предъ всѣка чешма. Пѣсеньта по случая пропуща да говори за дъждъ и име предъ видъ само берекетъ:

Крсти носиме, Бога молиме
Господи помилуй
Како сега и в година
Да се родит дар берекет,
Дар берикет, жито й вино,
Жито й вино, мед и млеко,
Да е село се весело.

[4] А. Веселовскій, Розысканія въ области русс. духовныхъ стиховъ VI—X (1883), 312; Е. Аничковъ, Весенняя обряд пѣсня I, 216. — Но възможно е да се мисли при този обичай, гдето се пѣе: „Боже избави ни отъ засуха и ни дай дъждъ", не за Лазаровдень, а за Лазаръ у евангелиста Лука (16, 24), гдето има молба на богаташа за вода. Срв. А. Н. Веселовскій, ЖМНПр. 1892, мартъ, 168.

III

Аналогични обичаи другаде

Аналогични обичаи, основани върху прастари идеи за свѣтовнитѣ сили, се знаятъ навредъ по свѣта, у всички земледѣлски народи, останали на по-ниско културно стѫпало. Навсѣкжде нуждата отъ напоителенъ дъждъ за реколтата създава въ решителния моментъ на годината практики, които целятъ да се въздействува върху небето, за да дойде спасителната влага. И че на много мѣста се попада на сродни магическо-религиозни способи, по силата на еднакъвъ мирогледъ, не трѣбва да ни очудва ни най-малко. На въпроса, който би си задалъ днешниятъ образованъ читатель: какъ може да бжде толкова наивенъ народътъ, да вѣрва, че единъ обреденъ обходъ като нашата „Пеперуда" ще бжде въ състояние да извика горещо желания дъждъ? бихме могли да отговоримъ съ сигурното наблюдение на Константинъ Миладиновъ за обичая „Покръсти", че понѣкога наистина се случва да зароси дъждъ непосредствено следъ обредното заклеване и пожелание, и това рѣдко стечение на обстоятелствата засилва неимовѣрно убеждението за ефикасната сила на магическитѣ церемонии. Социологътъ Фрезеръ изтъква съ право, какъ следъ продължителна суша отъ само себе си може да настжпи внезапна промѣна въ атмосфернитѣ условия, за да дойде това, което суевѣрието приписва на магьосници или на обредни действия.[1] Потвърждението на очакваната милость, колкото и рѣдко, допринася за закрѣпване на масовото самовнушение, и по познатия консерватизъмъ на празничнитѣ и обреднитѣ традиции „Пеперудата" ще се прави дотогава, докогато единъ радикаленъ скептицизъмъ, никналъ отъ новитѣ културни предпоставки, не я отстрани съвсемъ като сериозно симпатическо заклеване. При това, както въ толкова други аналогични случаи, ако церемонията не успѣе, намира се тутакси нѣкое обяснение въ противодействията, дошли по вина на изпълнителитѣ или на непредвидени причини. Населението въ северозападна България е тъй твърдо убедено, че следъ Пемперуга „непремѣнно ще вали дъждъ", щото, ако този изостане, то търси успокоение въ едно отъ двете предположения: или нейде около село се е скрилъ змей, който държи суша, или кере-

[1] J. G. Frazer, The Magic Art I, 242.

мидари и тухлари сж сторили магия, закопаки сж живо магаре, куче или котка, за да не вали.[1] И общото внимание е обърнато къмъ издирване на причината, за да се премахне и тая спънка на дъжда.

Въ Пуна, Индия, кога лѣте стана нужда отъ дъждъ, децата накичватъ едно съвсѣмъ голо момче съ зеленина — то се нарича „царь на дъжда" (mrüj raja) — и тръгватъ съ него изъ село отъ кжща на кжща. Домакинитѣ обливатъ момчето съ вода и даряватъ дружината съ разни видове храна. Като обиколятъ всички кжщи, събличатъ листната дреха на царя и си устройватъ угощение.[2] Въ Армения нѣщо подобно става, като се обкичи въ видъ на мома една кукла или една метла. Тая кукла, която по нѣкога има глава на прасе или на коза и е покрита съ клончета, се носи отъ децата изъ село и се полива отъ прозореца или отъ вратата съ вода. Предъ всѣка кжща децата пѣятъ една пѣсень, въ която се моли за „благословенъ дъждъ" и за „раззеленяване на полетата", и получаватъ подаръци: масло, яйца, оризъ. Понѣкжде децата викатъ: „Дай, Боже дъждъ" и потапятъ куклата, наречена по турски „Шимшé-гелинъ" (лопата-булка), въ водата.[3] Въ Кахетия, на Кавказъ, се знае обичаятъ Ганджаба: жени и момичета обикалятъ съ една кукла по кжщитѣ, като събиратъ подаръци за угощение и като поливатъ куклата съ вода; тѣ молятъ Св. Илия за дъждъ, обещавайки му едно яре.[4] У арабитѣ въ северна Африка, когато сушата заплашва посѣвитѣ, прави се особено угощение, при което се танцува и пръска съ вода изъ уста въ въздуха, като се вика: „дъждъ и обилие." Намѣсто пръскането понѣкога се поливатъ съ вода отъ прозорцитѣ и терасситѣ децата, които минуватъ съ пѣсни; другаде биватъ обливани групата жени, които каратъ съ пѣсни една черна крава и които чакатъ да видятъ, дали ще уринира кравата (—знакъ, че ще вали). Въ областьта Магрибъ жени и деца обличатъ въ време на суша една голѣма лъжица за черпане вода, т. н. Ghondja, като булка, после я развеж-

---

[1] Д. Мариновъ, Жива Старина I, 186.

[2] I. G. Frazer, ц. с. I, 275.

[3] I. G. Frazer, ц. с. I, 275—276.

[4] В. Н. Харузина, Этнографическое Обозрѣніе 1911, № 1—2, 7.

датъ изъ улицитѣ и пѣятъ: „Гонджа е открила главата си! -- Боже, накваси обецитѣ й. — Класътъ се повреди, — дай му да пие, о Боже!“ Или: „О Гонджа, Гонджа, като надежда! — Боже мой, дай ни дъждъ! — за да може да проживѣе вдовицата! — Класътъ се повреди, — дай му да пие, о Боже, — посѣвитѣ се повредиха, — наросете ги вие, които сте ги създали!“ [1]

При тѣзи обичаи, родствени въ основнитѣ си нагледи съ нашата „Пеперуда“, ние можемъ да наблюдаваме прехода отъ най-проста имитативна магия — наподобяване дъждовенъ валежъ, като се пръска съ уста въ въздуха,[2] — къмъ по-сложни драматически церемонии — развеждане кукла и обливането й съ вода, при което куклата, както показва и името й „булка“, навѣрно се явява по-сетнешна замѣна на истинско момиче, окичено съ зеленина.

Въ Русия и въ западна Европа подобни обичаи сж били жива старина до неотдавна. Въ Полтавска губерния на Духовдень се развежда т. н. Тополя. Момичетата избиратъ едно измежду си, което ще бжде „тополя“, и го окичватъ по ржце и гърди съ мъниста, ленти и кърпи така, че главата му съвсемъ не се вижда. При това ржцетѣ му сж

[1] E. Doutté, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1909, 383 нт.; I. Goldzieher, Archiv für Religionswissenschaft XIII (1910), 34.

[2] Въ селата около Дорпатъ, когато настжпи голѣма суша, трима души се качватъ на бороветѣ въ единъ старъ свещенъ лесъ Единъ отъ тѣхъ удря съ чукъ по котелъ или малка бъчва, наподобявайки гърма; другъ удря два факли, за да излизатъ искри (мълния); а третиятъ, „дъждопроизводительтъ“, пръска съ нѣколко вържари вода отъ едно ведро на вси страни. W. Mannhardt, ц. с. II. 342. У индианцитѣ въ Северна Америка, когато посѣвитѣ почнатъ да съхнатъ отъ бездъждие, членоветѣ на едно магическо общество изпълватъ единъ широкъ сждъ съ вода и почватъ да танцуватъ около него, следъ което единъ пие отъ водата и я пръска въ въздуха, като наподобява дъждовното ръсене. I. G. Frazer, The Magic Art I, 249. Обичаятъ да се пръска вода по земята, за да се извика дъждъ отъ небето, се е практикувалъ вѣкове наредъ и въ Франция: при продължителна суша, черпи се вода отъ знаменития кладенецъ на Barenton (Ille et Vilaine) и се пръска по камънитѣ на оградата. Въ Florenville, се поливатъ пъкъ улицитѣ, за да вали дъждъ. P. Sébillot, Le Paganisme contemporain. Paris 1908, 244.

вдигнати нагоре, или, за да не се умори то отъ това, привръзватъ две пржчки на раменетѣ и ги свръзватъ надъ главата подъ остъръ жгълъ. Накичената тъй мома водятъ изъ село и по полето, домакинитѣ гощаватъ групата, а „тополята“ се кланя ниско. Ходейки така, момитѣ пѣятъ: „Стояла тополя та посрѣдъ поля“ и пр., която пѣсень се врежда обикновено между т. н. „купалски“ пѣсни на Еньовдень.[1] Въ Пински уѣздъ този сравнително рѣдъкъ украински обичай е известенъ подъ името Кустъ. „Кустътъ“ е мома, обкичена отъ глава до нозе съ вѣйки и листя. На св. Троица момитѣ я развеждатъ по кжщитѣ, като пѣятъ пѣсни и искатъ подаръци. Пѣснитѣ съдържатъ намеци за предстояща сватба и се отнасятъ специално до момъкъ и мома, подобно на южнославянскитѣ обредни пѣсни, зимни или пролѣтни, гдето сжщо е проникналъ еротическиятъ мотивъ.[2]

Рускиятъ фолклористъ Е. Аничковъ е наклоненъ да смѣта обичая за ранно-пролѣтенъ и го врежда между сжщитѣ примѣри съ заклевания на дъжда, гдето спада и хървато-словинскиятъ обичай „Zelen Iuri“ на Гергьовдень, когато се води по кжщитѣ момъкъ, окиченъ зелено, който после бива хвърленъ въ рѣката или езерото.[3] Безъ да отричаме тъждеството на символитѣ (окичване и обливане, или хвърляне въ вода), ние смѣтаме, обаче, че пролѣтниятъ праздникъ на Гергьовдень е една сетнешна проекция на обичая отъ късна пролѣть и отъ лѣтото къмъ по-ранна дата въ календаря. Несвързаниятъ по-преди съ опредѣленъ день магически обичай, практикуванъ само кога настжпи продължителна суша, се фиксира по-късно и става периодически, следъ което той се отмѣстя напредъ, за да се осигури овреме дъждъ за презъ сезона на зрѣенето.[4]

Въ германскитѣ земи аналогична роля на българската „пеперуда“ и на словинския „зеленъ Георги“ се пада на т. н.

---

[1] Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія. Кіевъ 1890, 146.

[2] Е. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня I, 209.

[3] Е. Аничковъ, ц. с. 207, 212, 215, 244.

[4] Подобно схващане и у E. Mogk, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum XIV (1911), който произвежда и периодическия Еньовденски огънь (Iohannisfeuer), съ неговитѣ профилактични качества, отъ подвижния новъ огънь (Notfeuer).

Maimänchen, Pfingstl, Graskönig, Wasservogel, и пр. Това сѫ обкичени съ много зеленина момци или деца, понѣкога и сламени кукли, които въ течение на месецъ май биватъ развождани изъ улицитѣ отъ другари, като се пѣятъ пѣсни и се събиратъ подаръци. Правило е обливането имъ съ вода или потапянето имъ въ рѣка, езеро, изворъ и т. н. — очевидно съ магическото назначение да се докара дъждъ.[1] Древнитѣ германци сѫ имали т. н. Regensteine, които се поливатъ съ вода или се потапятъ въ вода, за да се изпроса дъждъ за сѣидбитѣ. Отъ XI. вѣкъ ние имаме едно описание на обичая да се изпросва дъждъ, като се съблѣче едно момиче и се върже билето бленика (Bilsenkraut) на нозетѣ му, после се отведе на мѣсто, гдето тече вода, и се полѣе, за да се върне то гърбишкомъ.[2] Днешнитѣ обичаи почиватъ на сѫщитѣ представи. Въ Швабия двайсетина момци, облѣчени празднично и качени на коне съ пъстри ленти, отиватъ на Духовдень въ гората и обвиватъ т. н. „Pfingstbutz“ отъ глава до нозе съ дѫбови вѣйки, двата му крака по отдѣлно, така, че да може да се качва на конь. Правятъ му изкуствена шия и поставятъ на нея глава съ маска; после отсичатъ една тънка бука или трепетлика, т. н. Maien, окичватъ я съ пъстри кърпи и копринени панделки и я предаватъ на особенъ „Maienführer.“ Шествието, обогатено съ други маскарадни фигури, отива въ село, тукъ се отсича — следъ смъртна присѫда — фалшивата глава на пфингстбуца, обикаля се три пѫти селскиятъ кладенецъ, като се окѫпва пфингстбуца въ него, или като се хвърли той после въ събраната дъждовна вода. Въ Бавария т. н. Pfingshansl, Pfingstl и пр., който носи най-често името Wasservogel („водна птица“), понеже бива обливанъ предъ всѣка кѫща, отъ прага на вратата или отъ горния етажъ, съ ведро вода, е придруженъ отъ 7 до 9 души дружина, които подканятъ домашнитѣ съ думитѣ:

Pfingstla he! Pfingstl he! der Pfingstl ist da;
Nemt ein Krügl voll Wasser und schütt's 'n brav a!

---

[1] Срв. W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 355.

[2] E. Mogk, въ Hoops Reallexikon der german Altertumskunde IV, 579.

или го хвърлятъ отъ моста въ ручея, потапятъ го три пжти въ кладенчовото корито, прекарватъ го съ коня презъ рѣката, гдето го свалятъ и кжпятъ, и пр. Той е цѣлъ обвитъ съ зеленина, и то съ листи отъ джбъ, липа, тръстика, често и съ слама. Понѣкога не се води живъ човѣкъ, а кукла отъ дърво, нарисува съ багри и окичена съ кухи яйца и зеленина. Въ Ческо нѣмцитѣ правятъ единъ царь (König), обвитъ съ кори отъ дърво и окиченъ съ цвѣтя, който е каченъ на конь, украсенъ сжщо съ зелени клонки и цвѣтя. Царьтъ произнася смъртна присжда надъ една жаба, окичена въ кръчмата, и жабата бива промушена, но после бива самъ той осжденъ на смърть, и единъ джелатинъ му отсича короната.[1]

Разни форми на потапяне и обливане

Не може да има никакво съмнение: въ тия случаи ние стоимъ предъ сжщо такова магическо увеждане на желаната небесна влага, както и при нѣмския жетварски обичай, т. н. Erntemai, когато последнитѣ класове отъ нива, или работницитѣ, които ги донасятъ у домакина, биватъ заливани съ ведра вода. И тукъ изпжква ясното съзнание, изказвано изрично, че се касае да се осигури обиленъ дъждъ за иднитѣ посѣви, тъй като иначе сѣитбитѣ ще пропаднатъ отъ суша. Подобни обичаи и въззрения сж познати на цѣла западна Европа, и Манхардъ разкрива добре тѣхната стопанско-религиозна подлога, като безъ нужда обаче субституира нѣкакъвъ демонъ на вегетацията, скритъ въ ония класове.[2]

Сжщественъ моментъ е навредъ измокрянето: всичко останало, съ тая или оная естествена символика, съ това или онова драматическо изображение, е нѣщо вторично, никнало като допълнителна мѣстна вариация на основния магически нагледъ. Това измокряне, съ неговата наивна материализация на очаквания дъждъ, знае две основни форми: 1. обливане на фигурата, застжпникъ на растителностьта, чрезъ вода отъ сждове, и 2. хвърлянето ѝ въ рѣка, изворъ и т. н., гдето водната стихия се чувствува като еманация на дъжда. Първата форма изглежда по старинска, бидейки наподобяването на дъжда по-

[1] W. Mannhardt, ц. с. I, 347—354.

[2] W. Mannhardt, ц. с. I, 214; срв. II, 264—265. Срв. и J. G. Frazer, The Magic Art II, 47 нт.

съобразно съ първобитната симпатическа магия. Ето защо ние наблюдаваме да се практикува обливането съ вода и мимо всѣка установена обредность, както е случаятъ съ поливането на вещицата или на селския свещеникъ въ Русия, щомъ продължи сушата.[1] Но вече у дивацитѣ това обливане влиза въ кржга на праздничния календаръ, така че у индианцитѣ Пуебло напр. на лѣтния кржговратъ десеть души, голи до поясъ, извършватъ традиционната церемония за дъждъ, като вървятъ единъ следъ другъ, хванати съ ржце за пояса, и биватъ поливани отъ женитѣ по покривитѣ съ вода, въ която е хвърлено светено масло.[2]

Относно хвърганието на хора или на други фигури и предмети въ водата, съ цель да се предизвика дъждъ, заслужватъ особено отбелязване два типични случая.

Първо, потапятъ се въ рѣка или изобщо въ вода разни категории лица, щомъ сушата стане непоносима, като се вѣрва, че това непремѣнно ще повлѣче следъ себе си дъждъ. Въ Курска губерния, Русия, при лѣтенъ зной женитѣ хващатъ нѣкой минувачъ и го хвъргатъ въ рѣката или най-малко го обливатъ отъ глава до нозе, наричайки това „дѣлать мокрины."[3] Въ Черновицъ селянитѣ принудили въ 1780 г. всички баби да се кжпятъ неразблѣчени, при което една баба потънала, а много се разболѣли отъ простуда. Нѣщо подобно се повторило наскоро и въ Буковина, гдето насила хвърлили две ромънки, признати за вещици, въ водата, за да вали дъждъ.[4]

[1] Следъ свършване на литургията въ черква, селянитѣ, по едно съобщение на „Одескій Листокъ", повалили свещенника си на земята и въпрѣки волята му го облѣли съ вода, така че не останало сухо мѣсто на расото му. Въ друго село пъкъ за виновникъ на сушата билъ смѣтнатъ единъ старецъ, починалъ на пролѣть и сталалъ „вампиръ", поради което трупътъ му билъ изкопанъ, облѣнъ съ вода и пакъ закопанъ. M. Murko, Archiv für slav. Philologie XII (1890), 640; Е. Аничковъ, ц. с. I, 245. Не само въ Русия, но и въ Франция е засвидетелствувано такова безцеремонно отношение къмъ духовенството, и въ Poitou напр., когато се прави процесия за дъждъ, пальмницитѣ поръсватъ съ вода свещенника, при преминуване презъ рѣката. P. Sébillot, Le Paganisme contemporain 245.

[2] K. Th. Preuss, Archiv für Religionswissenschaft XIV, 265; срв. A. Dieterich, Mutter Erde 96.

[3] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія II, 179.

[4] Е. Аничковъ, ц. с. I, 246.

Така въ Тиролъ на 1 май момчетата хващатъ по пжтя момитѣ и ги обливатъ или потапятъ въ вода.[1] Въ Сърбия пъкъ, въ Омолски срезъ, младитѣ жени се гурватъ до три пжти съ ризи въ нѣкакъвъ виръ и тутакси се преобличатъ съ сухи дрехи. Не помогне ли това, правятъ близо до нѣкоя рѣка, потокъ или изворъ лития, следъ което мжже или жени хвърлятъ отъ сито или решето кукурузени зърна надъ главитѣ, говорейки: „дай Боже!", и преминаватъ рѣката съ обуща, наедно съ попа, като старитѣ се миятъ съ вода, а младитѣ се пръскатъ, та се измокрятъ като додолки.[2] Въ Софийско и другаде у насъ, както и въ Сърбия, се бутва въ водата (въ рѣката) трудна жена, като се вѣрва, че така ще завали дъждъ: жената, която ще ражда, стои въ магическа успоредица съ дъжда, който трѣбва да дойде.

Отъ това потапяне въ вода на хората до обливане и хвърляне въ вода на предмети, които се смѣтатъ да стоятъ въ нѣкаква свръзка съ желания дъждъ, има само една стжпка. Гребенцитѣ около Силистра се пазятъ да не копаятъ лѣте, кога вали дъждъ, гробъ, за да не капнѣла нѣкоя капка дъждъ въ гроба, че „щѣло да се зарови берекетя". Ако нѣкой отъ нужда престжпи този законъ, а сетне се засуши врѣмето и не вали дъждъ, старитѣ баби вкематъ отъ пръстьта на оня гробъ и я хвъргатъ въ нѣкоя рѣка, що никога не е пресъхвала, и така вѣрватъ че ще престане сушата.[3] Въ с. Кортенъ, Новозагорско, кжпятъ въ селската чешма мартенскитѣ кросна съ прежда, за да вали дъждъ.[4] На много мѣста у насъ и въ Сърбия се взима кръстъ отъ незнаенъ гробъ или отъ неоженено момче, или кръстъ, приготвенъ отъ вдовица и привързанъ съ червенъ конецъ, и той се топи отъ момъкъ въ рѣката или въ потока, съ думитѣ: „крст у воду, а киша у поле," „с незнаног гроба крст, а с незнаног брда киша!"[5] Това сж все обичаи, гдето по аналогия или симпатия се влияе чрезъ магически действия върху хода на нѣщата, за да се уведе нуждниятъ дъждъ. И често не водата, а други символи на дъждовнитѣ капки, каквото напр. мравуняцитѣ, се разбъркватъ,

[1] W. Mannhardt, ц. с. I, 331.
[2] Српски Етн. Зборник XIX. 393.
[3] И. Блъсковъ, Градинка, кн. III (1875), 4.
[4] Работнически вестникъ 1899, брой 37.
[5] Пер. Спис. XIII, 47; Срп. Етн. Зборн. XIX, 393; XIV, 334.

за да се добие магически сѫщиятъ резултатъ. „Колкото мравки толкова капки“ ясно сочи методата на мисъль и действие.[1] Ситото играе голѣма роля въ тия обичаи за измолване дъждъ — и то не само поради народноетимоложкото тълкуване за сита, обилна година,[2] но и поради особения си видъ и асоциацията съ капкитѣ, които падатъ като дъждъ отъ дупкитѣ му.[3] Смѣтайки, че сушата е настѫпила отъ закопаване, погребване и изобщо потулване на жива тварь, която представя плодородието или дъжда, тия нѣща — копиле, закопано отъ мома; котка или магаре, заровени отъ керемидари, които желаятъ суша; самоудавилъ се или самоубилъ се човѣкъ, донесълъ грѣхъ на селото — биватъ откопани и обливани съ вода или хвърлени въ рѣката.[4] И ако въ нашитѣ обичаи се явява жабата, разнасяна отъ обкиченото съ зеленина сираче и хвърляна после въ виръ (срв. Неврокопско), това става все съ огледъ къмъ асоциацията между жаба и вода, явна особено въ магиитѣ за дъждъ. У индианцитѣ въ Колумбия връзватъ една жаба на пѫртъ, покритъ съ зелени листи и вѣйки, и я носятъ отъ кѫща на кѫща, като пѣятъ: „Прати бързо, о жабо, елмазна вода, да узрѣе пшеницата и просото на нива!“[5] У нѣмцитѣ пъкъ се отсича главата на жаба, въ свръзка съ суевѣрието, че ако се убие жаба, ще вали дъждъ: нали наблюдението показва, че жабитѣ квачатъ кога предстои дъждъ?[6] Наопаки, по обратна асоциация, правенето пещи между Великдень и Гергьовдень, когато валежътъ е тъй необходимъ, се смѣта злокоба за суша, и за това се запрещава у насъ.[7] Въ Бесарабия тракийскитѣ българи, преселени въ 1791 г., щомъ се засуши, събиратъ (откъртватъ) пръсть отъ всичкитѣ огнища и пещи изъ цѣлото село и я хвърлятъ въ водата (рѣка, езеро); ако узнаятъ, че нѣкой е правилъ нова пещь преди Гергьовдень, събарятъ я и едва кога удари дъждъ,

---

[1] Срп. Етногр. Зборник XIX, 393; XIV, 334.

[2] Срв. Ив. Д. Шишмановъ, СбНУН. IX, 588.

[3] За черпане вода съ сито въ древни обредни церемонии и въ магии за дъждъ срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie 831.

[4] СбНУН, V, 80; Д. Мариновъ, Жива Старина I, 188; VI, 39; Срп. Етногр. Зборник XIX, 394.

[5] J. G. Frazer, The Magic Art I, 293.

[6] W. Mannhardt, ц. с., I, 355.

[7] Срв. СбНУН. XXVII, 353.

правятъ я изново.[1] Тукъ хвърлянето на сухата пръсть въ водата е явна подражателна магия за докарване дъждъ, както и развалянето на пещьта, строена непосредствено преди праздника на пролѣтната растителность, указва на разтуряне сушата, чрезъ подобна подражателна магия.

Вторият типиченъ случай за обредно потапяне въ вода имаме при западноевропейскитѣ обичаи да се кѫпе или хвърля въ вода статуята на нѣкой светецъ, resp. неговитѣ мощи. Светецътъ, като покровитель и ходатай предъ небето, напуска по нѣкога своята чисто християнска функция и встѫпя въ една магическа служба, която го прави — при непостигнатъ резултатъ — дори обектъ на гнѣвъ и наказание отъ страна на недоволнитѣ вѣрващи. Отъ попръскване съ вода покровителя на общината, което трѣбва да му внуши симпатически волята на народа, се минува дръзко къмъ истинско потапяне на статуята въ басейнъ, рѣка, потокъ. Въ Bretagne, въ околноститѣ на Bain (Ille-et-Vilaine), единъ отъ селянитѣ пръска съ вода отъ извора една разрушена старинска статуя, говорейки: „Saint Melaine, mon bon saint Melaine, arrose-nous comme je t'arrose!“[2] Но молитвата се превръща въ нѣщо по-наложително, въ актъ на заклевание, когато статуята се кваси или хвърля въ водата, съ вѣра, че това ще упражни чудотворно въздействие върху небето — подобно на хвърлената въ рѣката човѣшка личность или кукла отъ описанитѣ по-горе обичаи.

Въ нѣкои мѣста на Провансъ още отъ минали вѣкове се практикува обичаятъ да се носи въ тържествена процесия статуята на светеца, патронъ на селището, и да се потапя въ рѣки или езера. Въ шествието взиматъ участие мѫже, жени и дѣца, които на чело съ духовенството и съ музика и черковни пѣсни, се отправятъ за водата, гдето потапятъ до три пѫти статуята; после се връщатъ, като пиятъ вино и гърмятъ съ пушки. Обичаятъ ставалъ, за да има плодородие, да се избѣгнатъ епидемически болести по хора и добитъкъ и да се раждатъ децата лесно.[3] Другаде въ Франция обредътъ има по-специалното назначение да се изпросва само

[1] Ц. Гинчевъ, Трудъ III (1890), 1057.

[2] P. Sébillot, Le Paganisme contemporain 244.

[3] L. Bérenger-Feraud, Superstitions et survivances I (1896), chap. VIII: „L'Imersion pieuse du Fétiche dans l'eau,“ 423 нт.

дъждъ. Така, въ Etonnay (Côte-d'Or) въ време на засуха снимать статуята на свети Martin или на света Apolline, поставена надъ чешмитѣ на тѣхно име, за да ги кжпятъ въ водата. Отъ срѣдата на XIX. вѣкъ кюрето отказвалъ вече да участвува въ церемонията, но селянитѣ я извършвали и безъ него.[1] Въ Aurignac (Périgord) въ време на засуха се хвърля въ водата статуята на св. Martial, патронъ на селището, при което, за да бжде дъждътъ обиленъ, статуята се потапя въ четиритѣ жгли на басеина.[2] Така и въ останалитѣ романски земи. Въ Сицилия, когато настжпи суша, носи се въ процесия статуята на нѣкой светецъ, като се заплашва тя да бжде хвърлена въ водопоя; въ Licata говорятъ на мѣстния, св. Angelo: „Ciovi ou codda", т. е. „дъждъ или вжже", съ което искатъ да го заплашатъ, че ако не прати дъждъ ще бжде вързанъ съ вжже и хвърленъ въ водата. Въ провинцията на Сиракуза хиляди селяни съ корона отъ тръне и хиляди жени боси тръгватъ подиръ едного, който носи единъ Ecce Homo отъ картонъ; мжжетѣ се биятъ съ желѣза, а женитѣ издаватъ стонове и се удрятъ по гърдитѣ; тѣ занасятъ образа на водопоя и го оставятъ тамъ, докато се умилостиви Богъ, т. е. докато завали дъждъ. Свещениятъ образъ бива често пжти наказванъ, така че напр. селянитѣ отъ Rosolini (Сицилия) затварятъ статуята на св. Йосифъ въ една черква, да стои тамъ докато завали дъждъ.[3] Но това ни отвежда вече къмъ многобройнитѣ случаи въ романскитѣ и други страни, гдето статуята на светецъ се хвърля, бие, чупи, за гдето не е помогнала въ бѣда, като не е дала дъждъ, не е отстранила мана по лозята, не е изпълнила едно желание, и пр.[4]

Всички подобни въззрения и практики датуватъ отъ езическо време, засвидетелствувани сж въ класическия свѣтъ и у първобитнитѣ народи, така че не остава никакво съмнение върху тѣхното старинско потекло. Въ древна Гърция напр. ние се натъкваме както на попръскване съ вода — най-простото подражание на дъждовния валежъ — така и на хвър-

---

[1] H. Marlot, Revue des trad. pop. X (1895), 214.

[2] Срв. примѣритѣ у Bérenger-Feraud, ц. с. I, 428 нт., 454 нт.

[3] G. Pitrè, Usi e Costumi, Credenze e Pregiudici del popolo siciliano. Palermo 1889, III, 49 и др. Срв. J. G. Frazer, ц. с. I, 298 и P. Sébillot, ц. с. 246, 247.

[4] Срв. примѣритѣ у Bérenger-Feraud, ц. с. I, 458 нт

ляне хора или кукли въ водата, така и на кжпане божественитѣ идоли, все като магически средства за докарване на влага за посѣвитѣ.[1]

Гонене змей при засуха

Но срещу тѣзи положителни методи на симпатическо увеждане има и друга една, вече отрицателна, гдето се касае не за подражание, не за увеждане на сходното чрезъ сходно, а за отстранение на прѣчкитѣ за желаното. Този родъ магическо докарване на дъждъ почива върху вѣрата въ демони, въ зли духове, които запиратъ плодородие, вредятъ на хората, пращатъ болести и суша, и трѣбва да бждатъ сплашени или прогонени. Ако дори светци се третиратъ най-грубо отъ вѣрващитѣ християни и се принуждаватъ чрезъ лишения и изпитания да дадатъ милостьта си, колко по-лесно е да се прибѣгне до насилие, сплашване, убийство, когато се има насреща единъ въображаемъ демонъ, неприязнено настроенъ къмъ хората и непризнатъ отъ официалната религия. Народнитѣ пѣсни и вѣрвания знаятъ за лами, змейове или самодиви, заключили извориттѣ илн облацитѣ и причинили гладъ и моръ по свѣта;[2] народнитѣ обичаи отбелязватъ често случаи за пропжждане на болеститѣ, мислени като вражески сжщества, и то чрезъ шумъ отъ звънци, гърмене съ пушка, удряне съ тояга, и пр.[3] И представата, че сушата се дължи на змей, който трѣбва да бжде прогоненъ отъ дадена краина, за да зароси дъждъ, е твърде близка до ума на нашия селянинъ.

Когато настжпи дълго бездъждие и не помогне ни „Германъ" ни „Пеперуда", народътъ въ северозападна България вѣрва, че въ околностьта се е заселилъ змей: не отъ ония змейове, които пазятъ нивитѣ отъ градъ и носятъ щастие, та не бива по никой начинъ да се убиватъ,[4] а отъ чуждитѣ, дру-

---

[1] Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgechichte II (1906), 821.

[2] Срв. А. П. Стоиловъ, „Ламитѣ и змейоветѣ въ нар. поезия", СпБАН. кн. XXII, 172; Показалецъ на ... бълг. нар. пѣсни I, 57, 76, 80, II, 65, 132 и др.; Б. Ангеловъ, Известия на слав. семинаръ III, 23.

[3] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 183, 231; O. Gruppe, ц. с. 896.

[4] Срв. „Вградена невѣста", СбНУН. XXXIV, 258, 268 и др.

госелскитѣ, дошли да пакостятъ и да спратъ облацитѣ да не валятъ. Тоя змей трѣбва да се прогони, и това става като се въоржжатъ нѣколко мжже съ дебели тояги (криваци) или желѣзни ржжни и тръгнатъ посрѣдъ нощь голи-голенички изъ село. Гонцитѣ, въ една или нѣколко чети, пазятъ презъ всичкото време, докато трае потерята срещу фантастичния пакостникъ, пълно мълчание: вѣрва се, че ако продуматъ, ще „оградисатъ", ще заболѣятъ отъ схващане. Мушкайки съ тоягитѣ навредъ, гдето може да се предполага че се е скрилъ змеятъ, въ купи сѣно, зимници, сгради, плетища и т. н., тѣ минуватъ отъ единия край на селото до другия, обикалятъ ниви, градини, воденици, кошари, и най-после се окжпватъ въ рѣката. Кого срещнатъ, биятъ го нѣмишката, и никой нѣма право да се оплаква. Вѣрва се, че роденитѣ въ сжбота виждатъ таквато хали и змейове и могатъ да ги вържатъ, ако сж голи, съ козлино или конско вжже.[1]

Такъвъ обичай се знае и въ Сърбия, гдето „суша кад запече, држи се да је негде у околини пао змај, те с тога нема киша". Наговарятъ се тогава нѣколко младежи да гонятъ змея. Избиратъ едного за „царь", и той излиза съ пушка, а другитѣ сж съ мотики въ ржце и съблѣчени голи. Откакъ обиколятъ полето и гърмятъ, безъ да продуматъ дума, тѣ се връщатъ, убедени, че змеятъ е избѣгалъ. Така въ с. Рготина, Црна Река.[2]

Художествено описание на българскии обичай дава г-нъ Антонъ Страшимировъ, въ разказа си „Змей".[3] Тукъ се изтъкватъ нѣкои твърде характерни черти на магическата практика, незабелязани отъ другитѣ наблюдатели, помалко загрижени за реалистическа живопись п пълнота на картината.[4] Така, ние узнаваме, че гоненето на змея

---

[1] Ц. Гиневъ, Трудъ III (1890), 1175; Д. Мариновъ, Жива Старина I, 186 нт.; СбНУН. XXVIII, 556 нт. Срв. Ив. Славейковъ, День 1865, бр. 12, и Пер. Спис. XV. 445.

[2] М. Милићевић, Живот срба сељака[2] 123.

[3] Печатанъ съ подзаглавие „Крайдунавска новела" най-напредъ въ Юбилеенъ сборникъ... на Габровск. Априловска гимназия. Пловдивъ 1900, 176 нт., а напоследъкъ: А. Страшимировъ, Антология 1922, 5 нт.

[4] Ето пакоститѣ отъ сушата: „Грозна е напасть на село и поселище, кждето змей оседне! Въ късни нощи халата съ огнени криле се

се предхожда отъ кладене на т. н. живъ огънь, чиято употрѣба въ народната медицина, като антидемоническо средство или като предпазитель отъ болести по хора и добитъкъ, е

дига високо по небето, та гони и пилѣе облацитѣ, пари божата влага и докарва страшна суша презъ четиредесеть дни и нощи: хранитѣ изгарятъ при подкласа, лозята бърчатъ егорида въ преварa, а безъ мъзга остаятъ овошкитѣ, та хрянятъ и бѣсятъ змиитѣ отровни, когато се настървятъ на едъръ и дребенъ добитъкъ." Ето и обстановката на обичая: „... сѫщата жега и смрадь: — ни вѣтрецъ отъ нейде, ни облаче на небе, а слънцето все пече и не отмаля отъ зарань до вечерь ... Мѫжетѣ бѣха ходили дважъ презъ схватнитѣ нощи да гонятъ. И гонили бѣха тѣ до зори змея пръкналъ. Още еднажъ, па дано би на срета ... Скоро навалицата мѫже, съ дълги върлини подъ мишци, напуснаха селото и нѣми, като нѣмата нощь, закрачиха къмъ гробищата. А шеметъ и глухъ шумъ се понесе зловещо изъ село .." Защото всички домакини се закатерватъ по плетищата, да слагатъ тамъ стомни, гърнета, тенекии, черепи и кости, които ще бѫдатъ трошени при гоненето на змея. Преди гоненето се добива живъ огьнь. „Срѣдъ гробищата, въ повѣхналия и поваленъ отъ сушата буренякъ, бѣха спрѣли на стройно коло плахитѣ мѫже—пейковци. Всички стояха клекнали и държаха съ две рѫце забититѣ си о земя върлини. А срѣдъ колото паличa, голъ както го е майка родила (той е ергенъ, изтърсакъ на майка), забилъ бѣше о земя дебело сухо дърво, наблегналъ бѣше съ търбухъ младата си и силна снага върху него и съ мишчести рѫце чевръсто търкаше друго сухо дърво по първото. Нѣмъ и неподвиженъ бѣше всѣки отъ колото". Най сетне дървото закждѣва, и съ суха трева и съчки се разпаля огънь. Три пѫти прескача съ тоягата си огъня паличътъ, докато другитѣ прави и съ гръбъ къмъ огъня бучатъ съ все сила тояги о земя, после той се затичва до близкия чучуръ, взима пълния съ вода и приготвенъ отъ по-рано медникъ и се облива отъ глава до пети. „Така света мокрина понесе голата мѫжка снага къмъ схватния огънь средъ змейното коло въ гробищата ... Когато и това се свърши, мѫжетѣ вдигнаха върлинитѣ, снишиха се и се втурнаха по всички посоки. Хъмъ! Хъмъ! Хъмъ! — оживѣха ниви, ливади, градини, но като изъ подъ земя: — снишенитѣ мѫже едвамъ се мѣтнаха въ сгѫстенитѣ призори мрачевини, а върлинитѣ имъ невиждано бодѣха земята, тършуваха шубрацитѣ, блъскаха дънери на дърветата." Обиколили навънь, тѣ „кудятъ змея" въ село. „Кудачитѣ мѫже бѣха пребродили ниви и ливади, та се сгѫстяваха сега къмъ село Чуваше се вече какъ усърдно бодѣха тѣ земята съ върлинитѣ си и ясно се доземаше скимтенето имъ: хъмъ, хъмъ, хъмъ!" ... „Гръмъ и екъ тресѣше селото: отъ всички страни се силѣше кромешенъ грѣсъкъ: срѣдъ липса на какъвъ да е човѣшки гласъ, плетове се превиваха, и сѣкашъ хала нѣкоя съсъ страшна сила и едноманъ отвредъ трошеше покаченитѣ отъ женитѣ по колищата грозоти ... Кудачитѣ мѫже бѣха навлѣзли въ село и сега трошеха, блъскаха, бодѣха, тършуваха — змея пръкналъ гонѣха." Накрай, селскиятъ пандуринъ чака четата край Дунавъ. „Ще

широко засвидетелствувуна.[1] Узнаваме сжщо, че освенъ голота и мълчание — тъй сжществени елементи на много магически обреди, чието значение ще разкриемъ по-нататъкъ[2] — тукъ има трошене ни разни непотрѣбни вещи (за правене шумъ), страшни провиквания и гърмежи отъ пушки и други оржжия, което има все еднакво и ясно назначение, да сплаши змея.[3] Важна подробность е най-сетне кжпането на т. н. паличъ, предводитель на гонителитѣ, което е едновременно и магия за дъждъ и очистване отъ демоническата власть, както това се вижда отъ други сходни обичаи.[4] Всичко тукъ е така мистически обставено — при неизбежната нощна сценерия, която придава чародейна мощь на всѣки обреденъ актъ — щото наистина не трѣбва да ни удивлява слѣпата вѣра на участницитѣ, отчаяни отъ нещастието и решени на всѣка постжпка за спасение отъ страшната беда, особено щомъ се касае за изпълнението на една завещана отъ памтивѣка обредна традиция.

Бездъждието се отдава отъ народа както на змейоветѣ, така и на сроднитѣ тѣмъ въ нѣкои черти на демоноложкия си образъ х а л и. Срещу тѣзи хали се борятъ змейоветѣ, покровители на мѣстото, змейоветѣ-стопани. Когато се явятъ тъмни облаци и почне да се свѣтка и гърми силно, това значи, че змейове и хали се борятъ. Халата се схваща у народа често като тъждествена съ л а м я т а, която на свой редъ възлиза къмъ гръцкитѣ митически представи за λάμια, едно чудовищно сжщество, чийто главенъ характеръ е кръвожадность

метне той палича във водата, ще му натисне калпака, за да го цѣлъ потопи, и ще търтятъ тогава всички мжже да се изгубятъ отъ очи, докато паличътъ отскочи изъ водата." Извършено това, единъ пищовъ гръмва. „Уа-хи-и-и! — подзеха гърла следъ гърла. И загърмѣха пушки, пищови много, по-много отколкото нѣвга при черкезкитѣ налитания".

Въ забележка г. Страшимировъ съобщава, че „възпроизведениятъ обредъ съ употрѣбенитѣ непознати термини е копиранъ отъ видинскитѣ села, а наблюдаванъ въ с. Царь-Симеоново, Видинско. Повѣрието достига крайнитѣ махали и на самия Видинъ."

[1] Срв. М. А., „Празниченъ огънь", XV—XVI Г о д и ш н и к ъ н а С о ф и й с к и я У н и в е р с и т е т ъ, 1921, 1 нт., и А. П. Стоиловъ, „Почитане на огъня", П е р. С п и с. LXVII, 68 нт.

[2] Срв. „Кукери и Русалии", С б Н У Н. XXXIV, 228.

[3] Срв. С б Н У Н. XXXIV, 190, 194.

[4] Срв. С б Н У Н. XXXIV, 227.

и лакомия.[1] Тази ламя живѣе и до сега въ суевѣрието на гръцкия народъ, за нея има множество предания и приказки, и неи се отдава както внезапната смърть на едно дете, така и задържането водата въ даденъ край, докато не се получи човѣшка жертва.[2] Ламята-хала у насъ е сърдитъ и пакостенъ демонъ, който хвърчи въ въздуха, праща силни вихрушки, не пуша вода по земята (стои при извори и ги пази), гълта по мома на день и обира сѣидбитѣ на хората. Приказки и пѣсни говорятъ за борба на юнацитѣ съ нея, за освобождаване отъ ноктетѣ й на заробени моми и момци и за други подвизи, свързани съ нейното име.[3] Змейоветѣ, взели подъ закрила синоритѣ на селото, хвърчатъ високо, за да сразятъ съ огънь ламитѣ-хали, които предвождатъ чернитѣ облаци съ градушка. И срещу тия лами, когато тѣ се мислятъ причинители на суша и безплодие, народътъ прибѣгва до магически обреди като онова гонене или като „миросването", за което ни се се съобщава отъ нѣкои краища.

Споредъ Ц. Гинчевъ, въ разни мѣста на България има голѣми вѣковни джбове, наричани често „самодивски", подъ които излазятъ да се молятъ за дъждъ или за разминаване на друга злочестина. Въ Софийско при такива джбове се ходи на св. Троица, за „миросването" имъ.[4] Съ иконитѣ, клепалото отъ черква, епитропитѣ и свещенника, селянитѣ въ с. Локорско обикалятъ на този день полето и спиратъ при ония дървета, за които старитѣ казвали, че пазѣли синоритѣ на селото отъ градушка, порои, халовити дъждове и други повреди. Кога се зададе облакъ надъ селото, изъ облака излазяли крилати змейове и слазяли при тия дъбове, да се биятъ съ халитѣ, които взимали берекета. Съ силата на мирото змейоветѣ надвивали халитѣ и ги прогонвали. А ми-

[1] За древната ламя: J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion. Cambridge 1910, 174 нт.

[2] За съвременнитѣ гръцки повѣрия: G. F. Abbott, Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 265. нт.

[3] За българскитѣ повѣрия и поетически предания. А. П. Стоиловъ, „Ламитѣ и змейоветѣ", СпБАН. XXII, 167 нт., и цит. тамъ литература.

[4] Ц. Гинчевъ, Трудъ II (1880), 60. За такива дървета — „записи" у сърбитѣ, при които се ходи въ време на суша и които се миросватъ, срв. по-горе, 257—258.

росването ставало тъй, че вэематъ свределъ, та провъртятъ въ дънеритѣ имъ дупки и въ тѣзи наливатъ миро. Никой не смѣе да сѣче тѣзи свещенни дървета, отъ страхъ да не пострада.[1] Една пѣсень отъ Искрецко (с. Горне-Церовене) описва ходенето за миросване така. Събрали се кметове, попове, дякони и тръгнали по селата да събиратъ вакли агнета, чебри съ вино и други нѣща за жертва. Готово всичко, тѣ отишли на боровата могила при едно високо дърво, „вършило до небе, клонило до земя" —

И Богу да се примолятъ,
Б е р е к е т о д а и м ъ х а р и ж е
Отъ токмо деветь години,
И в о д а т а д а и м ъ о т п у щ и.

Тъкмо попове и владици взели да служатъ, „дърво да си миросатъ", и народътъ свалилъ капи — ето че се задава тъменъ облакъ, въ който блѣснало, „мъгла марнина" задимила цѣлото поле, и тогава

Ете допадна зла хала
Зла хала, зла самендра,
Срещумъ хората станала.

Изплашили се всички. Но явилъ се единъ юнакъ, Никола, който ударилъ халата въ черна земя, та „куртулисалъ на деветь села берекето."[2]

Миросването означава тукъ християнско табуиране (на свещенитѣ дървета въ синоритѣ) срещу халитѣ на градушката или срещу бездъждието, чрезъ което вторично се увежда изобилие и здраве.

---

[1] Ат. Илиевъ, С б Н У Н. VII, 394—395.

[2] Ат. Илиевъ, С б Н У Н. VII, 370. — За с а м е н д р а-с а л а м а н д р а вж. А. Илиевъ, ц. м. 375.

ГЛАВА II

Германъ — Скалоянъ

I. Първи вести за обичая Германъ у Раковски и Л. Каравеловъ. — Описанието на Ц. Гинчевъ. — Оплакване и погребване на куклата въ Силистренско, Свищовско, Орѣхово и северозападна България. — Германъ въ Търновско и Шуменско. — Видъ и подробности на обредната фигура. — Германъ въ Зайчарско. — Caloian или Scaloian у ромънитѣ. — Погребални пѣсни и молитви. — Обичаятъ въ Молдова, Добруджа и Мунтения. — „Muma Ploii“ за киша и противъ киша.

II. Купало, Марена, Кострома и Кострубонко въ Русия. — Погребение и оплакване на Ярило. — Аналогиченъ обичай у абхазцитѣ на Кавказъ. — Погребение или хвърляне на кукла въ вода на Западъ. — Обичаи въ Франция, Германия, Ческо. — Драматизувана борба на лѣто съ зима. — Обредна процесия за дъждъ въ Китай. — Наказване статуята на бога и всенароденъ постъ. — Прогонване демонитѣ на срѣдлѣтнитѣ болести.

III. Теория на В. Манхардъ за потеклото на европейскитѣ обичаи. — Култътъ на Адониса въ Финикия (Библосъ). — Срѣдлѣтниятъ праздникъ въ Александрия. — Тамузъ като богъ на растителностьта въ Вавилония. — Главни точки на мити и обреди за Адонисъ-Тамуза и въ европейската обредность. — Основенъ смисълъ споредъ Манхардъ и Фрезеръ: смърть и обнова на растителностьта. — Хипотезата на Е. Аничковъ. — Обредно очистване чрезъ изнасяне (хвърляне) кукли. — Германъ като магическо-символическо прогонване на сушата (демонъ). — Изнасяне на болеститѣ въ Индия, Арабия; значение на гръцкитѣ Таргелии. — Китайскиятъ обичай като коментаръ къмъ нашия Германъ.

IV. Германъ като севернобългарски обичай: връзката му съ ромънския Скалоянъ. — Хипотеза за тракийско потекло и божество. — Германъ въ топографската номенклатура. — Народноетимоложка легенда за Германа. — „Градушка“ отъ П. К. Яворовъ. — Джерманъ на Бъдни вечерь: гощаване и отпждане. — Джерманъ-градушкарь въ Софийско, Радомирско, Пиротско и пр. — Християнски светецъ и обредно-магическа практика. Произходъ на ромънския Скалоянъ. — Съотношение между български, ромънски и руски обичай. — Фалусътъ на обредната фигура.

I

Германъ въ източна България

Не веднажъ „Покръсти" и „Пеперуда", тъй различни въ основната си мисъль, но тъй еднакви по назначение обредни практики, сж свързани въ северна България съ другъ единъ обичай за дъждъ, граденъ върху трети религиозно-магически принципъ. Това е именно т. н. Германъ, при който се оплаква и погребва една човѣкоподобна кукла отъ каль или отъ друго вещество. Названието на обичай и на кукла иде, по всѣка вѣроятность, отъ праздника на едноименния светецъ, на чийто день, 9 (22) май, става обикновено тази прастара церемония противъ дългата засуха.

Първата вѣсть за Германъ у насъ намираме въ Показалецъ (1857) на Раковски, гдето съвсемъ кратко, и като се прикрепя старинскиятъ обредъ къмъ Еньовдень, 24 юний, се казва: „На нѣкои си мѣста правѧтъ и человѣка отъ пьрцалы, и го носѧтъ по бѣлѣнкы момичета, и кьту го оплаквать кьту мьртвецъ, закопавать го въ земя".[1] Раковски не съобщава, где е видѣлъ или чулъ за тоя обичай въ деня, когато се бератъ лѣковити билки, но той изтъква всички сжществени елементи на добре познатия въ дунавска България Германъ, именно куклата (отъ парцали), оплакването й, носенето й къмъ рѣката и погребението й. Все тъй накратко, и може-би като използува съобщението на Раковски, загатва за обичая Л. Каравеловъ, въ своитѣ Памятники (1861): „Дѣлаютъ куклу изъ разныхъ старыхъ платьевъ, или изъ соломы, дѣвушки и парни ее носятъ, какъ покойника, а другіе идутъ за ними, что то говорятъ и поютъ пѣсни".[2] Дали това е наблюдавано въ Копривщица, родното мѣсто на писателя, не може да се знае. Всѣкакъ, то става на Еньовдень, и, както при съобщението на Раковски (отъ Котелъ?),[3] прави се кукла, само че отъ парцали или слама, тя се носи отъ моми и момци като покойникъ, и други млади следъ тѣхъ пѣятъ и наричатъ. Ни

---

[1] Г. С. Раковски, Показалецъ (1859), 13; Съчинения, изборъ отъ М: Арнаудовъ (1922), 190.

[2] Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта Болгаръ. Москва 1861, 234.

[3] За правене Германъ въ с. Върбица, Котленско, споменува Ст. Л. Костовъ, Известия на Бълг. археол. дружество III (1912), 112.

единъ отъ двамата етнографи не казва, съ каква цель се прави безименниятъ обичай и дали той има нѣщо общо съ изпросването на лѣтенъ дъждъ.

По-пълно описание на обичая, по спомени отъ 70-тѣ години на XIX. вѣкъ, ни дава съвременникъкъ на Раковски и Каравелова, познатиятъ защитникъ на тракийската теория за потеклото на българитѣ, Цани Гинчевъ.[1] Той има предъ видъ практиката въ Силистренско, Свищовско и Бесарабия, и то както у българитѣ, така и у ромънитѣ.

Споредъ Гинчева, Германъ или Скало-Ени се празднува за дъждъ ту на 9 май (въ Силистренско), ту всѣкога, когато лѣте се засуши дълго (с. Карагачъ, Бесарабия). Момитѣ и младитѣ булки отъ цѣлото село се събиратъ въ нѣкоя голѣма кѫща, донасяйки отъ дома си хлѣбъ, млѣко, сирене, или месо, или пари, съ които купуватъ агне; донасятъ сѫщо яйца, масло, брашно и други нѣща, „както за умрѣлъ човѣкъ". Притъкмено всичко, започватъ да правятъ Германча: омѣсватъ отъ желта клисава глина едно човѣче до половинъ аршинъ дълго, съ всичкитѣ му части — рѫце, глава, и т. н. За очи му поставятъ зърна, издѣлани отъ вѫгленъ, а за вежди — прѫчици отъ издѣланъ вѫгленъ. Рѫцетѣ се кръстосватъ като на покойникъ, и вмѣсто шапка му се туря на на глава черупка отъ червено великденско яйце (отъ яйцето, което е било счупено най-напредъ и което се е държало окачено на нѣкое сурово дърво въ градината). Изваяно на една дъска, човѣчето бива поставено после въ специално приготвено ковчеже отъ дъски, гдето му се слагатъ цвѣтя и запалватъ вощени свѣщи. Като бѫде готово всичко, момитѣ захващатъ наредъ да оплакватъ и нареждатъ съ думи Германча, дори до вечерьта. Стъмни ли се, оставятъ го да пренощува вънъ; понѣкѫде нощува и въ кѫщи, пазено като мъртвецъ. Сутриньта, призори, моми и булки се събиратъ отново и се раздѣлятъ на две чети: едната остава въ кѫщата, за да готви поменъ за мъртвеца, а другата отива съ ковчежето на рѣката (Дунава) и, откакъ залѣпи по него свѣщи и ги запали, пуща го по водата, да плава надолу. Следъ това всички се пръскатъ съ вода, оплакватъ съ пѣсни Германча и се връщатъ въ кѫщата, гдето цѣлъ день ядатъ на трапеза, думайки: „Богъ

[1] Ц. Гинчевъ, „Германъ или Скало-Янъ", СбНУН. VIII, 276 нт.

да прости Скало-Яня." — Въ Карагачъ (гдето живѣяли българи, преселени отъ с. Рахманлии, Пловдивско) обичаятъ ставалъ тайно отъ свещеника, тъй като този не позволявалъ да се прави „Калоянчи"; тамъ куклата била хвърляна въ езерото Ялпухъ. Въ Свищовъ Германчо билъ заравянъ въ пѣсъкъ край Дунавъ, и не се пускалъ по рѣката. Пѣсеньта, съ която се оплаквалъ Скалоянъ въ Силистра, гласѣла по влашки:

Скало-Ени, Ени
Мята те каута пънъ бурѐни
Ши тат'ту пънъ суричели
Ку пъдуръ раса
Ку инима граса.[1]

Ц. Гинчевъ, вѣренъ на своитѣ митоложки схващания, вижда въ пѣсеньта зовъ къмъ бога на слънцето, Януса, Еньо,[2] когото майка и баща молятъ да пусне облацитѣ съ дъждъ. Обичаятъ, споредъ него, възлизалъ къмъ старитѣ времена, когато презъ голѣма засуха хората давали жертва, хвърляли сж човѣкъ въ водата, за да умилостивятъ бога на слънцето. Въ подкрѣпа на предположението си Гинчевъ навежда тоя фактъ. Една година, когато се засушило много, въ с. Карагачъ излѣзли всички да се молятъ за дъждъ, и после народътъ нагазилъ, заедно съ попа, иконитѣ, байрацитѣ, фенеритѣ и кръста, въ езерото Ялпухъ, гдето до поясъ въ вода се молили пакъ и се плискали взаимно Нѣкои казвали: „Хайде да удавимъ нѣкого и да го хвърлимъ курбанъ на водата, дано вали дъждъ!" Това било само на шега, но ако не ги било страхъ отъ наказание, мисли Гинчевъ, и както се били изплашили отъ сушата, „речи че го направяха." Защото „простата маса въ подобни случаи не му мисли по-нататъкъ."

По разни съобщения, въ Свищовско и Шуменско Германъ се прави едновременно съ Пеперуда. Така въ с. Ачкаеръ,

---

[1] Ц. Гинчевъ я дава и въ преводъ: „Скалс-Ене, Ене, майка ти те търси изъ бурена, и баща ти изъ трескитѣ, съ гора сѣчена, съ сърце тлъсто". Вж. по-правиленъ текстъ тукъ, стр. 315—316.

[2] Затова Калояни, споредъ него, иде отъ c a l a r e, зовя. Нашитѣ селяни казвали на слънцето до Еньовдень „Дѣдо Райко", а следъ това „Дѣдо Еньо".

Свищовско,[1] обходятъ ли циганкитѣ-пеперударки селото, българкитѣ правятъ кукла отъ каль, дълга до 40—50 см., която слагатъ на дъска, взета отъ турскитѣ гробища. Като я обличатъ цѣла съ цвѣтя, тѣ разпредѣлятъ помежду си ролитѣ на майка, сестра, братя, и почватъ да оплакватъ мрътвеца. Майката нарежда: „Германе, маминъ Германе, на кого ме оставяшъ, кѫде отивашъ?“, а едно момче чете. Погребението става по всички правила, като се спира съ носилото на нѣколко мѣста по пѫтя, пѣятъ „Св. Боже“, правятъ поменъ съ пита, т. н. Понѣкога свещеникътъ позволява да се бие клепалото и самъ отчита курбана за Германа. На другата зарань 3—4 моми отиватъ да запалятъ отново свѣщь на Германа и да го прикадятъ. Освенъ това, съ една часть отъ припечеленитѣ пари се купува кърпа (баръшъ) за „пеперудата“, и съ съ друга часть се палятъ свѣщи въ черква.

Въ с. Тръстеникъ, Никополско,[2] щомъ въ края на априлъ или началото на май стане суша, отъ която страдатъ посѣвитѣ, старитѣ баби, безъ знанието на мѫжетѣ, нареждатъ момичетата да правятъ Пеперуда и Германъ. Първо ходи Пеперудата, после, докато отъ съоранитѣ пари се готви ядене, момичетата правятъ въ кѫщата, гдето се готви, Германа. Това е човѣшка статуя отъ глина, която се носи за погребение на нѣкой кръстопѫть или подъ нѣкой мость. „Германа заравятъ и оплакватъ като всѣки умрѣлъ човѣкъ“. Следъ погребението момичетата отиватъ въ кѫщата, отъ гдето сж го изнесли, и слагатъ трапеза да ядатъ. При ядене казватъ: „Богъ да прости Германа!“ Нѣкои жени дохаждатъ тукъ съ своето си ястие — „идватъ на кадежъ на умрѣлия Германъ“. Опредѣля се и едно момиче, което зарань и вечерь да прилива и оплаква Германа, докато завали дъждъ.

Германъ въ северозападна България

Въ Орѣхово, на Дунава, Германъ се прави отъ дѣцата.[3] Въ човѣшката фигура отъ каль, въ корема ѝ, слагатъ убита наскоро жаба съ отворена уста. Едно момиче, забрадено черно, става майка на Германа и плаче; друго взема ролята на попъ,

---

[1] П: Ивановъ, СбНУН. VIII, 278. — Обичаятъ билъ извършенъ на 11 май 1891 г.

[2] Н. Гоневски, СбНУН. XV, 15.

[3] Т. Икономовъ, СбНУН. XIII, 178.

трети сѫ носачи, и всичко се притъкмява като за погребение. Носейки мъртвеца, децата плачатъ и нареждатъ съ гласъ: „Ой Германе, Германе, плаче Германъ отъ суша за киша." Куклата заравятъ край нѣкоя рѣка, издигатъ отгоре ѝ гробъ, поставятъ ѝ кръстъ, после се пръсватъ изъ махалата, да просятъ, като казватъ на домакинята: „Дайте за Германа." Отъ събраното (хлѣбъ, пари и друго) правятъ „помàна за Германа", като варятъ жито, слагатъ ядене и пиене, палятъ вощеници, кадятъ тамянъ. За забелязване е, че докато се погребва Германъ всички деца плачатъ, и ако нѣкое не ще да плаче, другитѣ го биятъ. На тогова пъкъ, който иска да попрѣчи на обреда, тѣ пожелаватъ: „Вмѣсто Германа, тебе да оплачемъ". И изсипватъ върху му проклетии. — Понѣкога вмѣсто Германъ отъ калъ се прави Германъ съ метла, като откраднатъ децата метла отъ трудна жена първескиня и я облѣкатъ като кукла. При погребението на този Германъ се върши сѫщото, както и при онова на първия, само че сега ходятъ едничко три деца, и то момичета. Този Германъ се прави и тогава, когато се е задъждило много, само че се говори: „Ой Германе, Германе, плаче Германъ отъ киша за суша." Но Германъ отъ киша се върши по-рѣдко, понеже го преследватъ бабичкитѣ: тѣ се боятъ да не би да се заключи небето, или да не би да не траятъ децата на жената, отъ която е взета метлата.

Общо за северозападна България, т. е. за окрѫзитѣ Видинъ, Враца, Плевенъ, Д. Мариновъ съобщава,[1] че обичаятъ билъ дотолкова разпространенъ, щото въ време на бездъждие по-ститѣ хора сами подканвали дъщеритѣ или внучкитѣ си да правятъ Германа. Децата събиратъ брашно, лукъ, и т. н., мѣсятъ хлѣбъ, купуватъ месо, и приготвятъ „помана"; други отъ тѣхъ сѫ заети съ правенето на куклата-мъртвецъ, която се погребва въ гробъ, изкопанъ въ пѣсъка, или се хвърга въ рѣката (Дунава). Погребението става съ оплакване: „Маминъ Германе, маминъ хубавецъ! Умрѣ, маминъ Германе, умрѣ отъ суша за кища!" Една отъ момитѣ става свещеникъ и кади съ кадилница предъ носилото; друга, майка, казва горнитѣ думи; трети носятъ куклата. Като се завърнатъ, ядатъ

[1] Д. Мариновъ Жива Старина I (189?), 184; СбНУН. XXVIII, 554 нт.

на трапеза и говорятъ: „Богъ да прости умрѣлия Германъ!" — Въ гр. Тетевенъ Германъ се правѣлъ отъ парцали, и то въ първата недѣля на Великия постъ, за да се предвари сушата презъ лѣтото. Въ с. Марашли-Тръстеникъ, Плѣвенско, Германъ се правѣлъ отъ метла, която момитѣ-пеперударки трѣбва да откраднатъ отъ нѣкоя кѫща. Въ с. Алтимиръ, Орѣховско, пъкъ туряли въ корема на куклата отъ калъ една жива жаба (нѣкога я убивали и я поставяли мъртва). Това негли въ свръзка съ народната вѣра, че при бездъждие, „ако се утрепатъ жаби, дъждъ непремѣнно ще вали."

Д. Мариновъ твърди, че обичаятъ билъ познатъ не само въ цѣла западна България, въ Търновско и Русенско (с. Старъ-Смилъ), но и въ нѣкои мѣста на южна България — с. Подвесъ, Карнобатско, и с. Семисче, Хасковско. Обаче нито самъ той, нито другъ нѣкой не ни е съобщилъ каквото и да било отъ този тракийски Германъ. Истината е само, че Германъ се прави въ цѣла крайдунавка България, отъ Видинъ до Добруджа, безъ да прехвърля обичаятъ билото на Стара-планина. Ако се окаже нѣйде, че той се прави и на югъ, въ Тракия, би трѣбвало да се види, дали не е занесенъ тамъ въ по-ново време отъ северни колонисти.

Въ гр. Враца[1] децата (момичета и момчета) правятъ Германъ отъ грънчарска червена глина, носятъ го изъ улицитѣ и пѣятъ: „Умрел Германъ от суша, от суша за киша; млогу здраве да носиш, Германе, Германе!" Закопаватъ го на мѣсто, „гдето тече много вода", Сѫщиятъ обичай ставалъ и въ време на киша, съ тая разлика, че се пѣе: „Умрел Герман от киша, от киша за суша", и че куклата се закопава на „сухо мѣсто".[2] Въ единия и въ другии случай децата биватъ дарявани по кѫщята съ жито, бобъ и др., и си правятъ трапеза. — Въ Ломски окрѫгъ[3] се вѣрва, че продължител-

[1] Н. А. Начовъ, СбНУН. X, науч. отд. 135.

[2] Правятъ се не само литии противъ киша (Срп. Етногр. Зборник XVII, 220, XIX, 417) — по аналогия съ тия противъ суша — но и разни магически обичаи за прогонване на вредния продължителенъ дъждъ. У насъ и у ромънитѣ има Германъ (Скалоянъ) за суша („Умре Герман от киша за суша" се пѣе тогава, като се закопава и куклата на сухо мѣсто), у французитѣ — заклевания да иде дъждътъ въ Испания и да не се връща, или да се върне по Коледа. P. Sébillot, Le Paganisme contemporaine 289.

[3] Д-ръ И. Басановичъ, СбНУН. V, 109.

ната суша се длъжи на закопанитѣ незаконородени дѣца или самоубийци и удавени, ето защо тѣ се изравятъ отъ гробищата и се турятъ далеко отъ село (въ нѣкое шупливо дърво). Прави се тъй сѫщо, по кратката бележка на Д-ръ И Басановичъ, кога нѣма дъждъ, на едно определено мѣсто „гробъ", който момитѣ приливатъ съ вода, като се молятъ на Германа да даде дъждъ. „Германъ е, мисли Басановичъ, вѣроятно тракийски богъ на топлината (срв. санскрит. garma — топълъ)". — Въ Бѣлослатинско[1] преди Великдень правятъ Пеперуда (ходятъ циганки), а по-нататъкъ, кога се засуши, и особено по „Вартоломех" (11 юний), правятъ Германъ. Вартоломей се празднува тукъ „отъ градъ", и се казва: „Върти, върти, Вътоломех, удри, удри, Германе!" Децата-момичета правятъ отъ каль едно дете до 2 педи дълго, кръстятъ го съ име и тръгватъ съ него по всѣка кѫща, да заливатъ съ вода оная, която събира брашно, масло, сирене, пиперъ и друго за готвене поменъ на умрѣлия Германъ. Следъ това го носятъ въ нѣкой долъ и му копаятъ гробъ край барата, като го оплакватъ: „Умре Герман отъ суша за киша, останаха му пусти кавале". — Закопае ли се удавникъ и настѫпи суша, мисли се, че той е причина за нея, и догде не му се изкопае гроба и се напълни съ вода, нѣма да има дъждъ. Въ Ловечъ[2] обичаятъ се прави на 12 май отъ момичета: тѣ закопаватъ човѣшка фигура отъ каль край рѣката и я оплакватъ.

Германъ и куклата му по разни мѣста

Въ Търновско и Шуменско Германъ се прави презъ априлъ и май, щомъ се засуши дълго. Д. Мариновъ ни увѣрява дори, че въ с. Балванъ, Търновско, налетѣлъ на обичая презъ 1891 г. на 22 юлий, което е доста късна дата. Все той чулъ въ с. Рѣсенъ, какъ нѣкога опѣлото на Германа извършвалъ самъ попътъ.[3] Едното и другото не ни е засвидетелствувано нийде другаде и сочи малко вѣроятно за у насъ. Илия Блъсковъ описва обичая въ Шуменско, Провадийско и Ески-Джумайско.[4] Като обходятъ момитѣ цѣлото село съ „Пеперуда".

---

[1] Нашъ записъ отъ с. Струпенъ, септемврий 1919 г.

[2] Д-ръ С. Ватевъ, СбНУН. XIII, 167.

[3] Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 554—555. Само за отчитане на курбана отъ попа срв. по-горе, 307.

[4] Ил. Блъсковъ. Ружа (1886), 50 нт. Вижъ по-горе, 266.

направятъ отъ каль едно дете, завиватъ го въ бѣло платно, и захващатъ да го оплакватъ... „Най-сетне ще понесатъ Германча да го заровятъ; моминскиятъ попъ върви напредъ съ кадилница, а подире му мъртвеца и другитѣ съ запалени свѣщи". Като стигнатъ при нѣкоя рѣка, изкопаватъ край нея едно трапче и спускатъ куклата, която затрупватъ и погребватъ. Оплачатъ ли го, отиватъ у момата, която е носила Германча — нея наричатъ кумица — и тя имъ прави поменъ (струване) „за германчова душица". — Така въ Бесарабия Германчо се прави едновременно съ „пеперудата" на 1 май, св. Еремия. Щомъ пеперудата обходи селото, момичетата приготвятъ кукла отъ каль, палятъ ѝ свѣщь като на умрѣло, кадятъ я съ тамянъ, погребватъ я и я разравятъ после, за да я хвърлятъ въ езерото.[1]

И въ северна Добруджа обичаятъ е добре познатъ. Въ селата Камберъ, Конгасъ, Хаджилари и Инанъ-Чешме напр. правятъ „коливо" на Германчу или Калоенчу на лѣтния Атанасовдень. Куклата отъ каль се погребва, а на третия день се отгребва и хвърля въ рѣката.[2] Сѫщото и въ българскитѣ селища на южна Русия, въ Херсонска и Таврическа губерния, гдето има пришелци отъ източна България.[3] Тукъ на 9 май правятъ „Пеперуда", следъ което пъкъ погребватъ съ плачъ малка фигура на дете отъ каль, завършвайки обреда съ трапеза въ кѫщи.

Куклата на Германа не е изобразявана по-рано отъ никого, макаръ тя и да представя особенъ наученъ интересъ. Това се дължи било на невнимание отъ записвачитѣ, повечето отъ които не сѫ виждали статуйката, било на неумѣстенъ срамъ да се възпроизвеждатъ фигури, които биха обиждали съ цинизма на детайлитѣ си. Г-нъ Ст. Костовъ, комуто дължимъ единъ очеркъ за нашия Германъ,[4] си е далъ трудъ да публикува четири образа, придружени отъ точно описание.

---

[1] Й. Титоровъ, Българитѣ въ Бесарабия 267.

[2] М. Арнаудовъ, Северна Добруджа (1923), 43. Въ с. Конгасъ „Германчо" се прави заедно съ „Пеперуда" на 1 (14) май.

[3] Н. Державинъ, Болгарскія колоніи (1900), 196, и СбНУН. XXIX (1914), 166.

[4] Ст. Л. Костовъ, „Култътъ на Германа у българитѣ", Извѣстия на Бълг. археол. дружество. София III (1912), 108 нт.

Куклитѣ сж отъ с. Жгленъ и с. Червенъ-брѣгъ, Луковитско, и сж доставени отъ г. Трифонъ Куневъ. Тѣ представятъ груби човѣшки фигури, омѣсени отъ глина, на височина 20 до 24 см. и на ширина 6—13 см. Глава и членове сж твърде немарливо изваяни: ржцетѣ сж най-често скръстени на корема, както у мъртвецъ, пръститѣ едва сж очертани, а вежди, очи, носъ и уста само загатватъ за съответнитѣ белези на лицето. Особено впечатление прави фалусътъ, който нигде не липсува. Той е несъразмѣрно голѣмъ и се поставя толкова по-смѣло и безъ всѣко фалшиво целомждрие, че фигурата се прикрива съ цвѣтя. Двата Германа, които възпроизведе по-после Д. Мариновъ,[1] представятъ два различни образа. Първиятъ е фигура отъ каль, не тъй „вещо очертана", по израза на г. Мариновъ: за очи сж поставени две зърна отъ червена царевица, или две вжгленчета, а за вежди — две тънки, извити начернени пржчици. На главата се туря обикновено червена шапчица, т. н. въ западна България и въ Плевенско „подкапникъ", която въ случая се замѣстя отъ червено великденско яйце, счупено първо на трапезата. Готовиятъ Германъ се поставя въ мъртвешки сандъкъ, отъ дъски, гдето се окичва съ цвѣтя и съ вощена свѣщь въ ржцетѣ. Наоколо му сѣдатъ да го оплакватъ. Вториятъ образъ е метла отъ метличина, съ глава отъ парцалъ, на която грубо сж нарисувани очи, вежди, носъ и уста. Въ приложение тукъ даваме нѣкои снимки отъ разнитѣ типове Германъ.

Този нашъ Германъ, като моделиранъ образъ и драматическо-мимически обредъ, не стои уединено въ посоченитѣ български краища. Бидейки непознатъ на югоизтокъ и югозападъ у насъ, въ Тракия, Софийско и Македония, той се среща обаче, въ твърде сходни форми, въ границитѣ на днешна източна Сърбия, по-рѣдко, и у ромънитѣ на северъ отъ Дунава, по-често.

Въ Болевачки срезъ, Зайчарско — гдето лесно може да се допусне източно влияние отъ ново време, ако не се касае за по-старъ мѣстенъ обичай между българитѣ — като не помогнатъ въ бездъждие додолкитѣ, прави се Германъ.[2] Моми-

---

[1] Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, таблица 104 и 105.

[2] С. Грбић, Срп. Етногр. Зборник XIV, 337.

чета отъ 10—14 г. приготвятъ една кукла на мжжко дете отъ 7—8 год., изкопаватъ гробъ и я погребватъ, като поставятъ кръстъ отгоре, на главата. Две момичета оплакватъ и нареждатъ предъ гроба, а другитѣ ги питатъ: „Зашто кукате?“ Тѣ отговарятъ: „Кукамо за Германом. Умро Герман од сушу, да падне киша“. Това се повтаря нѣколко пжти. Когато пъкъ падне много дъждъ и има страхъ отъ киша, народътъ вѣрва, че е закопано нѣйде копиле въ земята, та дъждътъ вали, за да го извади и отнесе. За да престане, закопаватъ жива котка въ земята и вешатъ глисте на веригата.

Калоянъ или Скалоянъ у ромънитѣ

Въ Ромъния обичаятъ е познатъ главно въ полето между Карпатитѣ и Дунава, безъ да бжде тъй популяренъ, както е пеперудата. Той се нарича Kaloian или Scaloian, съ което име се означава собствено куклата отъ каль, мѣсена и погребвана както у насъ. Когато се засуши много, жени и моми по една мѣста,[1] само деца, и то момичета, по други[2] приготвятъ отъ глина една човѣшка фигура, дълга до 25 см., която поставятъ въ дървенъ ковчегъ и обкичватъ съ цвѣтя. Около ковчега, безъ покривка, насѣдватъ момичетата и почватъ да оплакватъ мъртвеца, като наричатъ и пѣятъ тжжачки, подражавайки на старитѣ. Процесията за погребение тръгва, на чело съ едно дърво, което е окичено съ флутури и панделки и се нарича brad, боръ (ела), макаръ да не е отъ боръ (— въ Bufta се употрѣбя клонъ отъ върба или акация). Следъ детето съ бора се носи запалена вощеница и кадилница съ тамянъ. Децата, цепейки въздуха съ плачъ и провиквания (за да текатъ сълзи, триятъ си очитѣ съ лукъ), отнасятъ ковчега къмъ рѣката, и тамъ го спущатъ въ водата: съ погледи и съ пѣсни тѣ следятъ куклата, докато се изгуби отъ очитѣ имъ. Нѣма ли наблизо вода, ковчегътъ се хвърля въ нѣкое блато или нѣкой изворъ, или пъкъ се закопава въ ливадитѣ, между бурена. Понѣкжде, откакъ погребатъ куклата край рѣка или изворъ, подиръ три дни я отравятъ и хвърлятъ въ водата. На край, децата си правятъ помана.

[1] G. Teodorescu, Poesii populare române 209 нт. Срв. и литер. у M. Gaster, Kritische Jahresberichte über die Fortschritte der Roman. Philologie I (1890), 634.

[2] E. Fischer, Globus 93 (1908), 15.

При погренението децата наричатъ:

Caloițe, Caloițe	Драги Калой,
Dă ne, Doamne, o ploița!	Дай ни, Боже, дъждецъ!
A murit Scaloi	Умрѣ Скалой,
Dă ne, Doamne, ploi!	Дай ни, Боже, дъждецъ![1]

Или пъкъ тѣ пѣятъ (около Букурещъ):

Caloine, iene,	Калоене, ене,
du-t'en cerŭ și cere	Иди на небето и поискай
sĕ deschidă porțile,	Да се отворятъ порти,
sĕ slobódă ploile,	Да се пуснатъ дъждове,
sĕ curgă ca gârlele	Да текатъ като рѣки
dilele ți nopțile	Дене и нощe,
ca se créscă grănele.	Да пораснатъ хранитѣ.
Caloiene, iene,	Калоене, ене,
cum ne curgu lacrĕmile	Както текатъ сълзитѣ ни,
se curgă și ploile	Тъй да текатъ дъждоветѣ
dilele și nopțile	Дене и нощe,
sĕ umple șénțurile,	Да се изпълнятъ трапищата,
sĕ créscă legumele	Да порастатъ зеленчуцитѣ
și tóte ierburile.	И всички треви.
Caloiene, Iene,	Калоене, ене,
du-t'en cerŭ la dumnedeŭ	Иди на небето при Бога,
ca se plouă totŭ mereŭ,	Да вали непрестанно,
dilele și nopțile;	Дене и нощe,
se dé drumulŭ ródelor,	Да настѫпи рода,
ródelor noródelor,	Рода за народа,
ca sĕ fiă'mbelșugată	Да настане изобилие
țera tóta, lumen tótă.	По цѣла земя, цѣлъ свѣтъ.[2]

Въ нѣкои мѣста на Молдова обичаятъ е съединенъ съ правенето „Пеперуда.“ Най-напредъ въ петъка преди Гергьовдень (23 априлъ) децата отъ 6—14 години се събиратъ въ една кѫща и правятъ кукла отъ дърво, която измазватъ съ глина, а после изсушаватъ и обличатъ въ риза. Въ надвечерието

[1] E. Fischer, ц. м. 15.

[2] G. Teodorescu, ц. с. 211. Срв. вар. у E. Fischer, ц. м. 15, и Gh. F. Ciausanu, Superstitiile poporului român, Bucuresti 1914, 86.

на следния петъкъ тѣ се събиратъ отново, запалватъ около куклата, която наричатъ Калоянъ или Троянъ, свѣщи и я оплакватъ като покойникъ. Зараньта я закопаватъ нѣйде въ градината, съ молитви за дъждъ и плодородие. Завършена тая церемония, натруфятъ едно момиче съ зеленина отъ глава до нозе и тръгватъ съ венци въ ржце да просятъ изъ селото. Събраното се занася при „гроба" на куклата, и тамъ се устройва трапеза, на която се канятъ и възрастнитѣ.[1]

Въ Добруджа Калоянъ се прави отъ момичета въ четвъртъкъ отъ четвъртата седмица следъ Великдень; той се хвърля въ Дунава или въ блатото, при което плачатъ и се вайкатъ:

Скалоене, Скалоене,
Отъ сега нататъкъ трупъ,
Скалойца, Скалойца,
Трупъ на госпожа,
Майка ми те потърси,
Потърси и запита:
Презъ гората рѣдка,
Съсъ сърдце горчиво,
Презъ гората честа
Съсъ сърдце изгорено.[2]

Въ нѣкой мѣста на Muntenia, въ окржзитѣ Браила, Яломица и Бъзъу, се събиратъ момичета отъ 5—6 години нагоре и се раздѣлятъ на 2—3 групи, направятъ малко човѣче отъ глина (дете, момиче или жена), наречено Caloian или Scaloian, а по нѣкжде Muma Ploiĭ, поставятъ го въ ковчеже или на дъска, обличатъ го по селски, съ царвули и калпакъ, украсяватъ го съ черупки отъ червени яица, боядисани на Великдень, и съ разни цвѣтя, главно босилекъ; следъ това го погребватъ на полето, близо до вода или на скрито мѣсто. Преди това едно момиче се прави на попъ, второ на даскалъ, трето носи знаме, а останалитѣ, тжжни, съ бѣли кърпи и съ запалени свѣщи, оплакватъ Калояна и пѣятъ:

Iane, Iane, Caloiane!	Яне, Яне, Калояне!
Te cautǎ mǎ-ta	Майка ти те търси

[1] А. Веселовскій, ЖМНПр. 1896, сентябрь, 400; срв. Sim. Fr. Marian, Serbatorile la Romani III (1901) 302.

[2] Gh. F. Ciasanu, ц. с. 87; срв. и Ц. Гинчевъ, по-горе, 306.

Prin pădurea désă	Презъ гората честа
Cu inima arsă	Съ сърдце изгорено,
Prin pădurea rara	Презъ гората рѣдка,
Cu inim' amară	Съ сърдце горчиво,
și ea că te plange	И тя те оплаква
Cu lacrimĭ de sănge.	Съ кървави сълзи.
Iane, Iane, Caloiane!	Яне, Яне, Калояне!

На третия день следъ погребението, въ четвъртъка следъ Великдень, или въ деня, когато се прави Пеперуда, момичетата отиватъ и отравятъ Калояна, като пѣятъ:

Калоене, Ене!
Майка ти те търси
Презъ гора честа
Съ сърдце изпечено, изгорено,
Прѣзъ гора рѣдка
Съ сърдце изпечено, горчиво!

Тѣ донасятъ Калояна въ село и го хвърлятъ въ нѣкой кладенецъ, или пъкъ го пускатъ съ ковчега въ нѣкоя бързотечна вода, около която мѣстностьта да бжде влажна и плодородна. После се събиратъ въ нѣкоя кжща, правятъ баница или банички, които раздаватъ на селскитѣ ергени, ядатъ и пиятъ „помана за Калояна", следъ което играятъ до вечерьта. Ако момичетата сж малки и нѣматъ брашно, яйца и др. за поманата, отиватъ по кжщята изъ село, измокрятъ стопанина съ вода и получаватъ отъ него продуктитѣ, нужднн за баница, купуватъ си вино и се гощаватъ.[1]

Както у насъ има Германъ противъ киша, кога вали продължително, така въ ромънскитѣ земи се знае Muma Ploii или Baba Ploii при случаи на опасна киша. Ако, именно, въ степитѣ на Влашко цари изобщо суша, бездъждие, поради което се прави тъй често Калоянъ, въ планинскитѣ краища на Трансилвания пада, наопаки, изобиленъ дъждъ, който може да повреди посевитѣ. Затова тукъ се погребва, при аналогични церемонии, образътъ на кишата, като гробътъ се издига на нѣкоя височина, съ кръсть и ела при главата на

[1] Sim. Fl. Marian, Serbatorile la Români III (1901), 298 нт.

покойника, „Muma Ploii."[1] И въ Вълча когато времето е дъждовно, момичетата или женитѣ отиватъ на кладенеца, вeматъ желта хума и правятъ два човѣшки трупа, единиятъ мжжъ, другиятъ жена. Първиятъ е облѣченъ въ бѣло и се нар. „баща на слънцето" (Tatâl-Soarelui), а втората, съ черна забрадка, и се нарича Muma Ploii. Тя се заравя съ всичкитѣ погребални обичаи, и презъ гроба ѝ се хвърля за помана една кокошка или гжска. „Бащата на слънцето" се мисли като възкръсналъ и показалъ лицето си на хората, които сж сити на толкова дъждъ. Когато върлува суша, церемонията се върши въ обратенъ редъ. Жена, облѣчена лошо и небрежно, се нарича у народа Muma-ploii.[2]

II

Купало, Марена, Кострома и Ярило въ Русия

Още Потебня, известниятъ руски митологъ и езиковедецъ, сближаваше българския обичай да се погребва кукла презъ лѣтото съ погребението на т. н. Ярило или Кострубонко въ Русия.[3] Рускиятъ обичай, който той има предъ видъ, става найчесто на Еньовдень (24 юний), по-рѣдко на Петровдень (29 юний), и куклата носи, покрай ония названия, още Купало, Кострома и Марена.

Купало е народното име на праздника Рождество на Св. Иванъ Предтеча (24 юний). Покрай многото други обреди и вѣрвания, свързани съ тая важна дата въ календаря, въ Малорусия се прави кукла отъ слама, Купало, на голѣмина колкото дете, понѣкога и колкото възрастенъ човѣкъ, която обличатъ въ женски дрехи и окичватъ съ голѣмъ венецъ. Сжщевременно отсичатъ цѣло дърво (черноклeнъ, върба или топола), което украсяватъ съ ленти и венци и занасятъ на хорището: това дърво се нарича „Марена". Подъ него поставятъ куклата, заедно съ трапеза — закуски и ракия. После запалватъ огънь, презъ който прескачатъ двойки отъ момъкъ и мома, съ куклата въ ржце. Празднуването продължава цѣла

[1] E. Fisher, ц. с. 15.

[2] Gh. F. Ciausanu, ц. с. 87.

[3] А. Потебня, О купальскихъ огняхъ. Москва 1867, 3. — Потебня знае само краткото съобщение у Л. Каравеловъ, Памятники 243.

нощь, до разсъмване, съ пѣсни и игри. Сутриньта кукла и дърво се носятъ на рѣката и съ присторень плачъ биватъ хвърлени въ нея, следъ като по-рано сж били снети украшенията; или пъкъ момитѣ разкжсвать куклата на части, които се пазятъ дома или се носятъ въ градината, за да се раждатъ краставици.[1]

Другаде въ Малорусия, въ надвечерието на Купало, момитѣ плетатъ венецъ отъ листата на кленъ и лепятъ отъ глина една женска фигура, на която поставятъ венеца. Куклата се оставя да пренощува у една отъ момитѣ. На зараньта тѣ се събиратъ въ тая кжща, поставятъ куклата, наречена Моринка, на столъ, и хванати за ржце играятъ около нея, като пѣятъ пѣсни, въ които става дума за „милия". Най-сетне куклата се отнася на рѣката и се хвърля въ водата, но венецътъ се запазва, тъй като цвѣтоветѣ му иматъ сила да прогонватъ нечисти духове и болести (като се топятъ въ вода и водата се пие) и да спасяватъ отъ грьмъ.[2]

Въ Муромски уѣздъ Кострома е кукла отъ слама, облѣчена въ женски дрехи и обкичена съ цвѣтя. Тя се прави на първата недѣля следъ св. Троица. Обличане и обкичване става съ пѣсни, една отъ които завършва съ описание на това, що става:

Къ Костромѣ стали сходиться,
Костромушку убирать
И во гробъ полагать.
Какъ родные-то стали тужить,
По Костромушкѣ выплакивати:
— Была Кострома весела,
Была Кострома хороша!
Костромушка, Кострома,
Наша бѣлая лебедушка!

---

[1] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззренія III, 720 нт.; А. Соболевскій, Матеріалы и изслѣдованія въ области слав. филологіи и археологіи. СПбгъ 1910, 258 нт. Срв. още сводъ и литер. у H. Máchal, Nákres slovanského bájesloví. Praha 1891, 200 нт.; J. G. Frazer, The Dying God (1912), 261 нт.; А. Веселовскій, ЖМНПр. 1894, февр., 312.

[2] А. Н. Минхъ, Народные обычаи, обряды, суевѣрія... СПбгъ 1890, 106.

Като допѣятъ пѣсеньта, момитѣ взиматъ куклата на ржце, или я поставятъ въ корито, и я отнасятъ съ нови припѣвки на рѣката. Тукъ народътъ се раздѣля на две половини: едната, наредъ съ куклата, й се кланя до поясъ, а другата внезапно се нахвърля и иска да открадне куклата. Завързва се борба, въ която побеждаватъ нападателитѣ. Тѣ повалятъ куклата на земя, събличатъ я, тъпчатъ я съ нозе и съ диви викове и смѣхъ я хвърлятъ въ водата. Победенитѣ се предаватъ тогава на скръбь, оплакватъ куклата и нарнчатъ жално, закривайки лице съ ржце:

Умеръ, умеръ Кострубынька,
Умеръ-померъ голубынка!
Утонула-померла
Кострома, Кострома...

Следъ това победени и победители се събиратъ и съ весели пѣсни се отправятъ за село, гдето до дълбока нощь играятъ, поменавайки въ пѣсни удавената кукла.[1]

Въ Воронежъ, Кострома и много мѣста на Великорусия праздникътъ се нарича Ярило. Въ Воронежъ сж се събирали нѣкога на 30 юний на градската площадь и решавали съ общо съгласие, кой ще бжде избранъ тая година за Ярило. Избраниятъ бивалъ облѣченъ въ пъстъръ кафтанъ, обкиченъ съ ленти и цвѣтя, обшитъ съ звънчета, на главата му книженъ калпакъ съ пѣтлови пера, а въ ржцетѣ му дървенъ топузъ. Съ викове тоя Ярило ходѣлъ по площада, играялъ и пѣялъ, а тълпата сжщо се веселѣла, при което по нѣкога се достигало до разюздани сцени. Въ Кострома на 29 или 30 юний гражданитѣ избиратъ единъ старецъ, когото обличатъ въ рубище и му вржчватъ малъкъ ковчегъ: въ гроба стои куклата на Ярило, която „нарочито дѣлалась съ огромнымъ дѣтороднымъ удомъ". Старецътъ носи ковчега извънъ града, а женитѣ пѣятъ погребални пѣсни и иркзватъ скръбьта си съ жестове. Най-после изкопаватъ гробъ въ полето, заравятъ куклата съ плачъ и вой, следъ което се почва весела помана. Женитѣ плачатъ надъ гроба: „Якій же винъ бувъ хорошій!... Не

[1] А. Аѳанасьевъ, ц. с. III, 724 нт.; Сумцовъ, Культурныя переживанія 151.

встане винъ бильше! О якъ же намъ раставатися съ тобою? И що за жизнь, коли нема тебе?“ и т. н. Въ Симбирска и Костромска губерния до неотдавна сж возили на „Всесвятское заговѣнье“ по селскитѣ улици въ талига куклата на Ярило, държана на колѣне отъ една баба. Вечерьта Ярило се хвърля въ рѣката.[1]

Нѣщо подобно на руския обичай, ала много по-близко по назначението си до българския Германъ, става и на Кавказъ, у абхазцитѣ. Щомъ настжпи нетърпима засуха, момичетата се обличатъ въ най-хубавитѣ си дрехи, отиватъ на рѣката и направятъ една кукла отъ слама, която облнчатъ въ женски дрехи. Куклата поставятъ на едно магаре. Раздѣлени на две групи, отъ двете страни на магарето, момичетата го подкарватъ къмъ рѣката, като пѣятъ: „Дай вода, дай вода! Дъждовна вода, червена маргаритка. Синътъ на господаря иска малко вода!“ После снематъ куклата, турятъ я на една дъска или на салъ отъ клоне, запалватъ я и я пускатъ по рѣката. Магарето пъкъ накарватъ да мине презъ водата, на другия брѣгъ, наблюдавайки дали то ще зареве: ревътъ означава, че ще има дъждъ, и колкото по-силно реве то, толкова по-голѣмь валежъ се очаква. Ако магарето не зареве, обредътъ се повтаря следъ нѣколко дни. Не помогне ли и това, абхазцитѣ се обръщатъ съ молитва къмъ бога на гърма и на атмосфернитѣ явления, Афи, комуто принасятъ въ жертва бикове.[2]

Доколко въ случая има руско влияние, или доколко се касае за по-старъ мѣстенъ обичай, трудно е да се каже. Поради спонтанното сходство съ нашия Германъ, азъ съмъ наклоненъ да допускамъ по-скоро наличностьта на исконенъ магически обредъ за прогонване сушата.

Погребение или потапяне на кукла въ западна Европа

И въ Западна Европа правенето кукла и хвърлянето ѝ е твърде добре познатъ обичай. Манхардъ и Фрезеръ[3] да-

[1] П. Ефименко, „О Ярилѣ“, Записки Имп. Р. Географ. Обществѣ по отд. этнографіи II (1868), 85 нт.; А. Аѳанасьевъ, ц. с. III, 726 нт.; А. И. Соболевскій, ц. с. 266 нт.

[2] А. Веселовскій, Разысканія VI—X (1883), 313; Живая Старина III (1893), 324.

[3] W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I. 405 нт.; J. G. Frazer, The Dying God. London 1912, 233 нт. Срв. А. Веселовскій, Три главы

доха обстоенъ сводъ на относнитѣ тукъ празднични игри и повѣрия, отъ които ще изтъкнемъ само нѣколко по-типични примѣри като възможни аналогии къмъ нашия Германъ.

Въ централна Франция (Beauce, Orléanais) на 24 или 25 априлъ се прави една голѣма сламена кукла, наречена „grand mondart." Казва се, че старият mondard билъ умрѣлъ и трѣбвало да му се постави статуя. Куклата се носи въ тържествена процесия изъ село и се оставя най-после на най-старото ябълчово дърво. Тукъ тя стои, докато настжпи беритбата на ябълкитѣ. Тогава тя се снима и хвърля въ водата, или пъкъ се изгаря и пепельта се разсѣйва по водата. — Сходни обичаи се наблюдаватъ въ Германия, на петата недѣля на Великия постъ (Laeteresonntag). Въ Нюренбергъ празднично облѣчени момичета носятъ една кукла въ отворенъ малъкъ ковчегъ, отъ който виси бѣла плащаница, или единъ зеленъ буковъ клонъ, съ дръжката нагоре, на която е затъкната ябълка вмѣсто глава, въ кутия, и пѣятъ: „Wir tragen den Tod ins Wasser..." Въ Тюрингия приготвената отъ слама и обута въ стари панталони човѣшка фигура се поставя въ гробъ и закопава Това наричатъ „погребение на поста." Понѣкога носятъ на носилка живъ човѣкъ, покритъ съ слама, и се прави като че ли го погребватъ; или пъкъ нѣкой пиянъ бива хвърленъ, съ траурна музика и плачъ, въ водата. Въ Лехрайнъ погребението на поста става като облѣкатъ единъ мжжъ въ черна женска носия и го поставятъ на носилка, после го носятъ преоблѣчени като тжжачки мжже, които го хвърлятъ предъ най-голѣмъ купъ торъ въ селото, поливатъ го съ вода, закопаватъ го въ тора и го покриватъ съ слама.

Подъ разни форми въ разнитѣ германски земи една мжжка или женска фигура, наречена „смърть", се носи отъ млади хора отъ другия полъ и се хвърля въ водата, закопава или изгаря. Следъ изнасянето на Смъртьта често се внася тутакси Лѣтото въ образа на зелено майско дръвче, съ окачена на него кукла. Затова въ Австрия жената отъ слама се носи съ пѣсеньта: „Den Tod haben wir ausgetragen, den Sommer bringen wir wieder." — Сходенъ обичай е практикуваното въ Италия и Испания „рѣзане на най-старата жена" („segare la vecchia"), ко-

изъ историч. поэтики. СПбгъ 1899, 10 нт. и H. Máhal, Nákres slovanského bájesloví 192 нт.

гато на dominica laetare се носи една кукла извънъ селището и тамъ тя бива съ трионъ разрѣзана на две отъ децата или народа.[1] На сжщия день въЧеско става изнасянето на Смъртьта и внасянето на Лѣтото. Хвърлена ли е куклата-смърть отъ слама (Marena, Morena, Smrt, Smrtnica и пр.) въ водата, или разкжсана и закопана, момичетата отиватъ въ гората, отсичатъ едно зелено дръвче, окичватъ го съ черупки отъ яйца и поставятъ на него кукла, облечена като жена въ бѣла премѣна. Момичетата ходятъ съ него отъ кжща на кжща, събиратъ подаръци и пѣятъ пѣсни, въ които се повтаря: „Smrt nesem ze vsi, novy Leto do vsi.“ Свидетелства за този обичай имаме вече отъ XIV. в. Той е добре познатъ и на поляцитѣ и лужичанитѣ.[2]

Върху почвата на тѣзи обичаи и нагледи за смѣната на две годишни времена, на Западъ възниква единъ интересенъ обредъ за борбата на лѣто съ зима, който намира отражение и въ литературата. Още въ XVI. в. ни е записана една нѣмска пѣсень, която разказва какъ зима и лѣто излизатъ едно срещу друго — зимата като грубъ селянинъ отъ гората, лѣтото като дошло отъ изтокъ —, какъ тѣ спорятъ, изтъквайки благата, що носятъ, и какъ на край лѣтото тържествува въ споръ и бой. Въ Франция и Англия обичаятъ е засвидетелствуванъ още въ XIV. вѣкъ, за да породи въ XV. и XVI вѣкъ пѣсни и драматически епизоди, които не ни интересуватъ тукъ по-близко.[3]

Обредна процесия за дъждъ въ Китай

Най-сетне, далечна по мѣсто, но вжтрешно близка аналогия къмъ нашия Германъ и къмъ кавказкия обичай за хвърляне кукла въ вода, съ цель да се докара дъждъ, откриваме въ народната религия на китайцитѣ. Въ гр. Емуи, когато

---

[1] Срв. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] II, 652.

[2] Вж. H. Máhal, Nákres slov. bájesloví 192 нт., и Č. Zíbrt, Vynášení „smrti“ a jeho výklady. Praha 1893, цит. у сжщия, Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. veku. Praha 1894, 134, и у E. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня I, 275 нт.

[3] J. G. Frazer, The Dying God 254 нт.; А. Веселовскій, Три главы изъ истор. поэтики 19 нт.

лѣте се случи продължителна суша, и днесъ се върши следната обредна церемония.[1]

Въ надвечерието на праздника, или нѣколко дена порано, първиятъ сѫдия отива въ храма на градския богъ, при което въ знакъ на трауръ той е облѣченъ просто и не се придружава отъ никаква свита. Тамъ намира свещеницитѣ, будийци или таоисти, и тѣ шепнатъ своитѣ молитви къмъ небето, за да настѫпи промѣна на времето. Това се нарича „kit-ho", „молене за дъждъ." Въ деня на обреда мандаринитѣ отиватъ рано въ храма, причакани тамъ отъ старцитѣ, които въ знакъ на трауръ сѫ облѣчени въ груба дреха и съ трауренъ пръстенъ на рѫката (носенъ и при погребение, за да се хвърли после). Народътъ се събира мълчаливо въ храма и извънъ него. Следъ като кажатъ молитвитѣ си и покадятъ съ тамянъ, мандаринитѣ потеглятъ въ шествие навънъ, последвани отъ тълпата. Всички вървятъ смирено, при което нѣкои носятъ широки бамбукови шапки, които се турятъ въ дъждовно време — подканвайки така за желанния дъждъ (срв. чадъритѣ при французкиятъ обичай).[2] Отвънъ черква мандаринитѣ напускатъ шествието и се връщатъ, а старцитѣ го повеждатъ, придружени отъ двама души, които носятъ едно ведро съ вода, окачено на тояга на раменетѣ имъ. Отъ време на време вториятъ отъ двамата потапя зеленъ клонъ въ водата и попръсква тълпата налѣво и надѣсно, шепнейки молитви и извиквайки: „ho-lai, ho-lai," ела дъждъ! Въ процесията се носи още една птица отъ хартия, която има дълга шия, малка глава и само единъ кракъ, поставена на издигната тояга, както и една фигура на чудовищно джудже, пакъ отъ книга. Птицата, „siong-iong," предсказва споредъ повѣрието дъждъ; куклата пъкъ представя т. н. „han-poat," демона на засухата. Процесията върви бавно по улицитѣ, безъ наймалъкъ шумъ на тълпата, само старцитѣ постоянно шепнатъ презъ зѫби: „Демонътъ на засухата прави щети и птицата не хвръква; защо това нещастие?" Внезапно единъ отъ старцитѣ пада на колѣне, и всички го последватъ, като извикватъ: „О царско небе, ние те молимъ за дъждъ; ела на помощь на народа си!" После тѣ се вдигатъ. Но, изминали двайсетина

[1] J. J M. de Groot, „Les fêtes annuellement célébrées à Émoui (Amoy)," Annales de Musée Guimet. Paris XI (1886), 67—72.

[2] Вж. по-горе, 262.

крачки, пакъ колѣничатъ и се молятъ. Предъ кѫщата на нѣкой мандаринъ се поставя маса съ запаленъ тамянъ и две запалени свѣщи; отъ двете страни сѫ турени две знамена съ надписи: „Ние те молимъ да дадешъ изобиленъ дъждъ." Сѫщиятъ колѣничи три пѫти смирено и деветь пѫти досѣга земята съ глава, за да омилостиви небето. Тълпата сѫщо пада тогава, и отъ ново се чува като гръмотевица викътъ: „О царско небе, ние те молимъ за дъждъ!" Следъ много обикаляне процесията стига морето. Тогава хващатъ и убиватъ демона на сушата, т. е. биятъ човѣчето-кукла като че е живо, разкѫсватъ го на части и го хвърлятъ въ водата. Птицата обаче бива повърната въ храма, отъ гдето е взета, и се поставя предъ идола, да стои докато падне дъждъ.

Естествено, случва се, че въпрѣки всичко дъждъ не пада наскоро. Тогава се прибѣгва до друго средство, за да се получи отъ небето желаното. Съблича се почти гола статуята на градския богъ (по селата — селския богъ), или на бога, когото сѫ молили мандаринитѣ, и се поставя съ гола глава извънъ храма, за да почувствува самъ богътъ, каква жега теглятъ хората, и да се смили по тоя начинъ. Връзватъ му дори една желѣзна верига на вратътъ, като наказание за злото, което докарва на народа, и въ това положение се оставя той докато завали дъждъ. По нѣкога така се постѫпва съ бога още отъ първия день, когато мандаринитѣ сѫ отишли въ храма му да му кадятъ тамянъ. — Не помогне ли и това средство, остава да прибѣгне народътъ къмъ покаяние. Сѫдиитѣ запрещаватъ да се яде месо и да се колятъ животни въ продължение на нѣколко дни, обявени публично чрезъ глашатай, следъ което, ако е необходимо, заповѣдьта пакъ се подновява, или остава въ сила докато падне дъждъ. Но заповѣдьта не се спазва строго, тайно се коли и продава месо, само стражаритѣ иматъ облага, като взиматъ подкупъ отъ месаритѣ, за да не ги обаждатъ. Народътъ яде месо, макаръ и по-скѫпо, като оставя да постятъ само мандаринитѣ.

Нека поменемъ тукъ още интересния китайски обичай да се прогонватъ демонитѣ на срѣдлѣтнитѣ болести.[1] На петия день отъ петия месецъ на годината, когато духатъ го-

---

[1] J. J. M. de Groot, ц. с. 321 нт., 330 нт.

рещи вѣтрове и слънцето пече най-силно, въ Китай върлуватъ болести, които населението отдава на зли духове, наречени „siâ.“ Населението не знае другъ начинъ за отгонване на тѣзи духове, освенъ носенето амулети, правенето магии и заклеването. Все тогава майкитѣ връзватъ на децата си копринени конци, „за да живѣятъ дълго“ и да не бждатъ засѣгнати отъ никаква болесть или епидемия. Конци и амулети иматъ най-често червена боя, тъй като на тая се приписва нѣкаква антидемоническа сила.

III

Култъ на Адонисъ и Тамузъ

Когато трѣбва да обяснимъ смисъла и взаимното отношение на изложенитѣ по-горе обичаи, ние има да се справимъ преди всичко съ теорията на Вилхелмъ Манхардъ, развита въ съчинението му „Горски и полски култове“.

Никой нѣма да отрече ни широтата на съпоставкитѣ, ни острия критически погледъ на този гениаленъ фолклористъ, обхваналъ мити, обреди и вѣрвания на цѣла Европа и далъ за времето си една внушителна система на религиозно-магическитѣ преживѣлици. Като търси първитѣ по време аналогии къмъ днешнитѣ обичаи и представи, той спира внимание на финикийския култъ на Адониса и на сродния нему асиро-вавилонски митъ за Тамуза. Сходството, тъй очебийно въ редица важни подробности, той си мисли обяснимо отъ три главни становища: 1. наследство отъ една проетнична основна форма, позната на общия нѣкога народъ; 2. самостойно възникване у много народи, изъ еднакви психически зародиши; и 3. разширение отъ народъ у народъ, чрезъ заемане и пренасяне. Отъ тѣзи три възможности той отрича първата, допуска втората и подчертава третата. Разпространението на древнитѣ предноазиатски обреди между германци и славяни още въ езическо време е по принципъ тъй вѣроятно, както пренасянето на финикийскитѣ писменни знаци и на вавилонската седмодневна недѣля. Но кога и какъ е могло да стане това? Предположенията ни водятъ къмъ епохата около началото на нашата ера и къмъ посредничката роля на грѫцката и римската култура. Обаче никога не трѣбва да се забравя, че се касае тукъ за възможни исторически връзки, а не за установ-

вени факти. Нѣкаква прѣка генеалогическа верига отъ изтокъ къмъ западъ и нѣкакви прости съотношения не ни се разкриватъ отъ наличнитѣ свидетелства. Наопаки: най-заплетени ходове и размѣна презъ езиковитѣ граници, особено въ срѣднитѣ вѣкове. И къмъ всичко това — доказаното отъ новата антропология духовно единство на човѣшкия родъ, което ни принуждава да допускаме, че редомъ съ онова основно ядро отъ класическия югъ, рефлексъ на една праформа отъ Азия, сж вирѣяли въ северна Европа аналогични пролѣтни и лѣтни обреди, никнали изъ сжщитѣ психически предпоставки.[1]

Манхардъ сочи като най-старъ представитель на обредновѣрския комплексъ, свързанъ съ европейското изнасяне и погребване на смъртьта, източния култъ на Адонисъ-Тамуза. Като основна концепция, обединила елементитѣ на разнитѣ типове обичаи, той открива персонификацията на духа на растителностьта, който духъ се мисли и изобразява убитъ и после възкръсналъ, така че цѣлата церемония има значение на магическо заклеване за докарване дъждъ и плодородие.[2] За да преценимъ правилно тия две главни положения относно родство и значение на съвременнитѣ обичаи, би трѣбвало да изтъкнемъ, макаръ и накжсо, най-сжщественитѣ страни на оня предноазиатски култъ, широко познатъ и у старитѣ южноевропейски народи.

Култътъ на Адониса[3] е билъ отъ край време дома си въ Финикия, особено въ гр. Библосъ, „Иерусалимъ или Мека на финикийцитѣ", край Срѣдиземно море. Отъ тукъ той се пренася въ финикийскитѣ колонии на Кипъръ и северна Африка и прониква направо въ Александрия, а косвено, прѣко Кипъръ (въ V. столѣтие преди Христа), и въ Гърция. Отъ гърцитѣ го заематъ римлянитѣ и етрускитѣ. Домашни свиде-

---

[1] W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II (1877), 298—301.

[2] W. Mannhardt, ц. с. I, 418 нт., II, 265, 296.

[3] Срв. W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II, 273 нт.; J. G. Frazer, Adonis, Atis, Osiris[2] 1907, гл. I—III; Charles Vellay, Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique. Paris 1904; W. Baudissin, Adonis und Esmun. Leipzig 1911, 65 нт. J. Marquardt, Le culte chez les romains I (1889), 100; O. Gruppe, Griechische Mythologie 948 нт.; W. H. Roscher, Ausführl. Lexikon der griech. und röm. Mythologie (1884), 74 нт.

телства за тоя богъ и праздника му не сѫ останали; но отъ гръцкитѣ извори разбираме, че името на бога (Ἄδωνις) ще е било 'adon, „господарь“, което първоначално е само епитетъ на собственото име, забравено вече.[1] Въ Библосъ, разположенъ край морето, празднуването е ставало на пролѣть. Лукианъ отъ Самосата,[2] сириецъ, ни разказва като очевидецъ (II. в. сл. Христа), какъ е билъ оплакванъ богътъ, за когото се вѣрвало, че е раненъ смъртно отъ единъ глиганъ и че ежегодно рѣката, която протича край града, се обагряла червено отъ кръвьта му. „За споменъ на страданията му, казва Лукианъ, тѣ се подлагатъ всѣка година на самоизмѫчвания и го оплакватъ и вършатъ тайния си праздникъ. Голѣмъ е трауръть, настѫпилъ въ ония мѣста. Следъ като сѫ се блъскали и плакали достатъчно, тѣ принасятъ жертва на Адониса като на покойникъ. На следния день обаче тѣ го смѣтатъ за живъ и вдигналъ се въ въздуха“. — Женитѣ при този случай рѣжали коситѣ си, както египтянитѣ при смъртьта на Аписъ. „Които отъ тѣхъ не искатъ да сторятъ това, добавя Лукианъ, се отплащатъ по следния начинъ: въ опредѣленъ день тѣ излагатъ на продань красотата си, но така че пазарьтъ е свободенъ само за чужденцитѣ, и възнаграждението се внося като жертва за Афродита“.[3] Въ Александрия, гдето обичаятъ се е падалъ срѣдъ лѣто, първемъ се е изобразявала женитбата на Адониса съ Афродита и после смъртьта му. Теокритъ описва[4] блѣскавото тържество въ тоя градъ при двора на Птоломей Филаделфъ, около 277 г. пр. Хр. На пурпурна постеля почива Адонисъ, въ образа на 18-годишенъ младежъ въ цвѣта на годинитѣ си, и до него Афродита. Наоколо имъ

---

[1] Божествената съпруга на Адониса се нарича все тъй „Господарка на Гебалъ (Библосъ)“. Така и богътъ на гр. Тиръ се нарича само съ предиката melkart, „царь на града“.

[2] Лукианъ, De Dea Syria, § 6 нт.

[3] Пожертвуването на косата е равносилно съ отдаването на самата личность. Срв. J. G. Frazer, Adonis 34. Колкото се отнася до обредната проституция въ честь на Афродита, — магически актъ за плодородие по храни и хора — тя ни е засвидетелствувана отъ Херодота (I, 199) за Вавилонъ и отъ други древни свидетели за Кипъръ и нѣкои азиатски центрове, като данъкъ за богинитѣ Ищаръ, Астарта, Милита. Обичаятъ въ Балбекъ, Сирия, е билъ премахнатъ отъ императоръ Константина. J. G. Frazer, Adonis 32 нт.

[4] Теокритъ, Идилии XV.

сж поставени плодове отъ всѣкакъвъ видъ и „адонисови градини“ въ сребърни сждове. Една пѣвица въздава похвала на Афродита:

Киприда нека се радва днесъ на съпруга,
Но утре заранъ, презъ росата,
Ще го носятъ всички жени къмъ морето,
Гдето вълнитѣ се блъскатъ о брѣга.
Трауръть ще разпусне коситѣ имъ,
Дрехитѣ ще овиснатъ на тѣхъ,
И отъ открита гръдь ще звучи ридание.

Пѣсеньта предава самия обредъ — съ оплакването на бога и хвърлянето му въ морето. На островъ Кипъръ се е издигало старинно светилище на Афродита-Астарта, основано споредъ Херодота (I, 105) отъ финикийски колонисти изъ Аскалонъ, и отъ тукъ именно се пренася между гърцитѣ религиозно-магическата драма въ честь на Адониса. За култа на тоя богъ въ Атина знае вече Аристофанъ, който поменува плачъ за Адониса въ свръзка съ излизането на флотата презъ 415 г. пр. Хр.[1] Атинянитѣ сж поставяли на разни мѣста образитѣ на Адонисъ и на съпругата му като покойници, и женитѣ отъ покривитѣ надавали тжжовни пѣсни и се бияли по гърдитѣ, както при погребение. Тукъ ние се натъкваме и на адонисовитѣ градинки (κῆποι Ἀδώνιδος), познати още на Платона,[2] — кошнички или гърнета съ посадени вжтрѣ цвѣтя или зърна, които бързо поникватъ и пакъ тъй бързо повѣхватъ. И че праздникътъ въ Атина е ставалъ посрѣдъ лѣто, въ края на юний и началото на юлий, показва най-добре свидетелството на Плутарха за Алкивиада, който предприема въ 411 г. пр. Хр. лѣтната си експедиция за Сицилия тъкмо когато се правѣли Адониитѣ, което било схванато, поради погребалния обредъ, като лошо предзнаменование.[3]

Култътъ на Адониса се досѣга отблизо и е навѣрно тъждественъ въ праформата си съ култа на Тамуза у вавилонцитѣ. Въ долината на Ефратъ и Тигъръ обредъ и митъ за

[1] Аристофанъ, Лизистрата, ст. 390 нт.
[2] Платонъ, Phaedr. c. 61.
[3] Плутархъ, Alcibiad. c. 18, 200; Nicias c. 13, 532.

бога, който умира и възкръсва, сж твърде стари, както показватъ митътъ за Адапа и епосътъ за Гилгамеша, гдето се поменува, какъ богиня Ищаръ оплаква година следъ година любовника на своитѣ младини.[1] Въ една химна за Тамузъ се говори: „Ти пастиръ и господарь, съпругъ на Ищаръ, владетель на подземния свѣтъ... Ти си тамариксъ, която не е пила вода въ браздата, чиято корона въ полето не дава цвѣтъ, едно младо дръвче, непосадено на водно мѣсто и съ изтръгнати корени"... Въ друга химна: „Богътъ на слънцето го остави да изчезне въ земята на мъртвитѣ, съ плачъ бѣ изпълненъ той въ деня, когато го обхвана мжка, въ мѣсеца, който не оставя да се изпълни жизнената му година"... Този Тамузъ, чието погребение се отпразднува всѣка година, така че младиятъ богъ бива омитъ съ чиста вода, помазанъ съ масло и овитъ съ червенъ платъ,[2] — той е наследенъ у вавилонцитѣ-семити още отъ пражителитѣ сумери, както показва и името му Tamûzu, отъ сумерското Dumuzi, въ значението „чистъ синъ" (по-пълно Dumuzi-abzu, „чистъ синъ на водната глжбина"). Навредъ въ химнитѣ, и независимо отъ това име, Тамузъ се довежда въ свръзка съ растителностьта, като неинъ представитель. Праздникътъ му е ставалъ посрѣдъ лѣто (юний—юлий), въ четвъртия мѣсецъ на вавилонската година, нареченъ Tamûzu тъкмо поради тия тържества.[3] Тогава унищожителната сила на слънцето, което го умаря, е най-мощна. И колко популяренъ е билъ той, показва ширенето му дори до Иерусалимъ, гдето, споредъ видението на

---

[1] Сръ. W. Baudissin, Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche[3] XIX, 334 нт., Adonis und Esmun 97 нт.; H. Zimmern, „Sumerisch-babylonische Tamuzlieder", Berichte der Sächs. Gesellschaft d. Wiss., phil.-hist. Kl. LIX (1907), 201 нт.; „Der babylonische Gott Tamuz", Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft der Wiss., phil.-hist. Kl. XXVII (1919), 699 нт.; и литературата указана у W. Baudissin, ц. с. 97—98.

[2] Вж. поемата „Слизането на Ищаръ въ ада" отъ библиотеката на Асурбанипала. Дали тжжачитѣ мжже и жени нагласятъ радостни или погребални пѣсни: срв. контроверсията Jensen-Jeremias, у E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament[3]. Berlin 1903, 562.

[3] Срв. именуването на мѣсецитѣ въ българския народенъ календарь споредъ главнитѣ праздници: „Гергьовския" (априлъ), „Костадиновския" (май), „Димитровския" (октомврий), „Никулския" (декемврий), и т. н. Ст. Н. Шишковъ, Родоп. Старини II, 56, Родоп. Напредъкъ I, 230; СбНУН. VIII, 140; Mazon, Contes slaves de Mac. 62.

пророкъ Езехиела (8, 14), женитѣ седѣли при севернитѣ врата на храма и оплаквали Тамуза. Това въ VI. в. пр. Христа. У израилтянитѣ култътъ прониква много време преди вавилонския плѣнъ и упражнява сигурно известно влияние върху обредность и митология, както може да се сжди и отъ паралелитѣ между нѣкои месиански въззрения въ легендата за Исуса и преданията за смърть, слизане въ ада и пр. на Тамузъ, Мардукъ и други вавилонски богове.[1]

Основенъ смисълъ на мити и обреди

Като разглежда мити и обреди, свързани съ образа на Адонисъ-Тамуза, Манхардъ открива тамъ следнитѣ главни точки: 1. хубавото годишно време, респ. растителностьта, олицетворена въ единъ красивъ юноша, който е представенъ въ култа чрезъ човѣшка фигура, респ. бързо никналитѣ адонисови градинки; 2. пристигане на пролѣть, бракъ съ богинята на плодородието (който се наподобява чрезъ мистическо полово общуване на хората), изчезване на лѣто и [бавене въ царството на смъртьта презъ зимата; 3. празднуване на погребението съ плачъ и на възкръсването съ радость, като тия два елемента се комбиниратъ различно на пролѣть или лѣте; 4. обливане съ вода и потапяне въ изворъ или море на фигурата и растенията. — Всички тѣзи точки се спосрещатъ съ аналогични моменти въ европейската обредность, така че 1. нѣмскиятъ Pfingstl и рускиятъ Ярило сж олицетворена сила, духъ на растителностьта, представенъ чрезъ кукла или украсено дърво, внасяни на 1 май или на Петдесетница съ една „майска княгиня," при което не веднажъ се образуватъ фик-

---

[1] Вж. E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament 378 нт., 399. — Като частична преживѣлица отъ култа на Тамуза би могълъ да се смѣта — макаръ и съ голѣма несигурность — обичаятъ у мохамеданитѣ-шиити въ днешна Индия и въ Персия, да се оплаква мжченикъ Хюсеинъ. Праздникътъ продължава десеть дена и се състои главно въ рецитиране легендата за смъртьта на светеца и въ плачове и бичувания, белегъ на голѣма скръбь. На десетия день ковчегьтъ на Хюсеина се носи въ процесия презъ улицитѣ и после се закопава въ земята или хвърля въ рѣката (езерото). Срв. F. Liebrecht, Zur Volkskunde. Heilbronn 1889, 254—255; и литер. у W. Baudissin, Adonis und Esmun 130 нт. Доколко името на праздника, ta'ziya, т. е. скръбь, преставя послешно осмиляне на старото название Тамузъ, Таузъ, както предполага Либрехтъ, не може да се отсжди лесно. Срв. W. Baudissin, ц. с. 119.

тивни брачни двойки (Maibuhlen, Viellibchen), легнали на брачно легло; 2. презъ зимата съпругътъ или съпругата изчезва, заспива и т. н.; 3. Ярило бива срѣдъ лѣто погребанъ въ ковчегъ и оплаканъ; 4. Pfingstl, Кострома, Смъртьта се обливатъ съ вода или се потапятъ въ рѣка — сигурно като магия за дъждъ (Regenzauber).[1]

При „пълната аналогия" на азиатски и европейски обичаи почти не остава за Манхарда съмнение, че въ култа на Адониса имаме изображение на единъ естественъ процесъ — смърть и обнова на растителностьта, чийто духъ се мисли като божественъ юноша — и че хвърлянето на куклата въ водата (морето) е не унищожаване, а оживѣване, възкръсване на бога на растителностьта.[2] И не е изключена възможностьта, исторически познатитѣ древни култове да сж се предхождали отъ неизвестни народни и по-прости обреди, които сж стояли много по-близо до описанитѣ по-горе германо-славянски обичаи.[3] Последнитѣ даватъ изразъ на представата за единъ вегетативенъ демонъ, който се погребва зиме (закопаване на зимата, респ. на смъртьта) и оживѣва на пролѣть (внасяне на „лѣтото" като зелено дърво), при което се вѣрва — по сходство между живота на растителния свѣтъ и живота на човѣка — че обредната церемония съ внасянето на зеленото майско дърво ще има за последица успехъ не само за нивитѣ и градинитѣ, но и за цѣлото домочадие.[4]

Фрезеръ, спирайки на тия сжщитѣ култове и обичаи, сподѣля изобщо тезата на Манхарда: за него „смъртьта", като обредна фигура, е въплощение на растителния духъ, на умрѣлия духъ, който се изнася или изгонва, а „лѣтото" е олицетворение на възродената растителность, която се внася. Именно защото „смъртьта" е умрѣлата растителность, праздникътъ на Кострубонко въ Русия се пада на лѣтното слънцестоене, отъ който день захваща упадъкътъ на сезона. И цѣлата тази обредность е за английския ученъ магическа церемония за осигуряване пролѣтната обнова на природата, съ помощьта на

---

[1] W. Mannhardt, Wald- uud Feldkulte II. 286—290.

[2] W. Mannhardt, ц. с. II, 283, 288. Съ това схващане е съгласенъ и Baudissin, Adonis und Esmun 140.

[3] W. Mannhardt, ц. с. II, 296—297.

[4] W. Mannhardt, ц. с. I, 418 и pass.

подражание и симпатия.[1] Отъ това становище Адонисъ се явява богъ на растителностьта, по-специално на зърненитѣ храни, и адонисовитѣ градинки сж образъ на божествената производителна сила. Култътъ на финикийския богъ, по такъвъ начинъ, е първоначално замисленъ като магическо възстановяване на растителностьта, по силата на принципа, че наподобяването на процеса, който трѣбва да се извика, произвежда наистина този процесъ. Защото народътъ, като вѣрва въ имитативната и хомеопатическата магия, смѣта, че попръскването съ вода ще доведе дъждъ, обредното палене на огънь ще предизвика слънчева топлина, бързото растене на адонисовитѣ градинки ще подтикне ръста на посѣвитѣ, и хвърлянето на тия градинки или на образътъ-кукла въ водата ще има за последица благодатенъ валежъ.[2]

Рускиятъ ученъ Е. Аничковъ мисли, че това тълкуване на адонисовата обредность има за предпоставка идеята за вторично сливане на два различни праздника, единъ отъ които се е падалъ презъ лѣтото, а другъ на пролѣть: диференциранитѣ първоначално действия — оплакване на умрѣлия богъ лѣте и ликуване за възраждането му въ срѣдзимния сезонъ— сж били въ по-късна епоха свързани така, че да се извършатъ скръбната и веселата часть едновременно, въ единъ и сжщъ моментъ на годината. Като се обявява срещу подобно схващане на развоя, Аничковъ се опитва да намѣри едно обяснение на култа, способно да представи съчетанието на трауръ и радость „не само като резултатъ на синкретизъмъ, но и като нѣщо необходимо и неизбежно".[3] Обредътъ, именно, означава първоначално пролѣтно „заклеване на сѣмето," на сѣмето Адонисъ, което, закопано въ земята, трѣбва да изникне; а адонисовитѣ градинки сж успоредица къмъ руския обичай да се връзватъ въ мокра кърпа сѣмена съ пръсть, за да се види дали тѣзи сѣмена ще поникнатъ бързо, като знакъ че сж добре отгледани.[4] Скръбь за хвърленото въ „страшна, непо-

---

[1] J. D. Frazer, Dying God 252 нт., 262, 266 нт.

[2] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris,[2] 194 нт.

[3] Е. Аничковъ, Весеняя обрядовая пѣсня I, 345 нт.

[4] Кѣснитѣ митолози на древностьта действително застжпятъ гледището за Адониса като богъ на хранитѣ и на „зрѣлия плодъ." Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 951; Baudissin, Adonis und Esmun 114, 161. Така и Христосъ у

зната глжбина“ божествено сѣме и радость за бързото му поникване — ето естествената последователность на двата противоречиви момента въ култовата церемония на Адониса, споредъ Аничкова. Подкрѣпа на хипотезата си Аничковъ дири не само въ селско-стопански съображения, но и у нѣкои древни автори, които говорятъ за праздникъ на Адониса въ края на февруарий и въ мартъ, на ранна пролѣть. Макаръ въ Атина и Александрия култътъ да е билъ локализиранъ презъ лѣтото, въ месеца на Тамуза, въ Библосъ той е ставалъ, мисли Аничковъ, тъкмо по време на пролѣтния посѣвъ.[1]

Но почти всички свидетелства говорятъ противъ подобно предположение, и само м. юний—юлий е годишно врѣме на Адониитѣ въ Финикия и Сирия, и само тогава би могли да никнатъ адонисовитѣ градинки.[2] За Атина ние имаме свидетелството на Лукиана, че праздникътъ ня възкръсването се е падалъ нѣколно дни следъ началото на траурния праздникъ — и това посрѣдъ лѣто, при най-високата точка на слънчевата жега. Естественото заключение, което трѣбва да се тегли тогава е следното: може въ мита за Адониса да е раздѣлено по годишно време убийството-погребение отъ възкръсването, както допуска и Бодисинъ;[3] но на практика възкръсването се антиципира — и се изобразява тутакси следъ акта на смъртьта. Защо? Като говори за религиознитѣ тържества изобщо и като сочи за примѣръ култа на Адониса, Волтеръ казва: „Азъ не виждамъ въ древностьта нѣкой годишенъ праздникъ съ тжженъ характеръ; или, най-малко, ако тѣзи праздници почватъ съ ридание, тѣ завършватъ съ танци, смѣхъ и пиршество... Увѣковѣчава се споменътъ за това, коете може да насърдчи хората, а не на онова, което ще имъ вдъхне страхъ и отчаяние.“[4] Отъ това правилно становище на философа, трауръtъ трѣбва да уведе и повиси чувството на жизнерадость и вѣра, и не въ този трауръ лежи собствено притегателната сила и цельта на обреда, а въ на-

---

Иоана 12, 24 се вестява подъ образа на сѣме, което умира въ земята и възкръсва. Но това сж представи, които нѣматъ нищо общо съ най-древната традиция за Адониса, мисленъ като жертва на лѣтния зной.

[1] Е. Аничковъ, ц. с. I, 347.

[2] W. Baudissin, ц. с. 123.

[3] W. Baudissin, ц. с. 137.

[4] Волтеръ, Dictionaire philosophique, s. v. „Antiquité“.

деждитѣ и повдигнатото настроение, които той извиква. Извънъ възможностьта да се влияе магически върху природата чрезъ представянето на божествената драма, въ случая действува още инстинктътъ за една перипетия, наблюдавана при всички погребални церемонии — и познато е, какъ у древни и у съвременни народи плачъ и скръбь надъ гроба се смѣнятъ бързо съ пиршества и игри. Думата „начинаютъ за упокой, а кончаютъ за радость" важи не само за рускитѣ погребални обреди, но за всички помени и задушници.[1] Аничковъ прави опитъ да долови основния характеръ на рускитѣ обичаи Кострома и Марена, съ тѣхното погребване и хвърляне въ вода, като очистителни обреди въ края на едно годишно време. Сравнението тукъ съ гръцкия обичай за погребение на Харила и съ римския за давене на Аргеитѣ[2] изглежда донѣйде оправдано, не по-малко и това съ нѣкои сходни обичаи у първобитнитѣ народи, гдето имаме очистване чрезъ изнасяне на кукли, които се хвърлятъ обредно въ морето.[3] Защото наистина представата за болести и други беди, опасни за здравето на хората или за посѣвитѣ, се свързва хронологически най-често съ началото или края на даденъ сезонъ, на пролѣтьта или лѣтото, както това се вижда най-добре отъ днешната европейска обредность, съ нейнитѣ многобройни катартични церемонии и заклевания. На Западъ и въ Русия се правятъ шумни маскарадни тържества, съ които се погребва Карнавалъ, Фашингъ, Масленица, Великиятъ постъ и т. н. — все така, както е ставало изгарянето и погребването на фигурата Mamurius Veturius, образъ на стария Mars, на старата марсова година, въ древния Римъ.[4] Всички тия празднични развлѣчения сж имали нѣкога опредѣленъ религиозно-стопански смисъль и се обясняватъ задоволително само изъ предпоставкитѣ на единъ отживѣлъ днесъ мирогледъ.

---

[1] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 141 нт.

[2] Е. Аничковъ, ц. с. I, 284 нт. По въпроса за значението на римскитѣ Аргеи вж. изложението въ „Вградена невѣста", СбНУН. XXXIV, 318. — Освенъ схващането, че тукъ има преживѣлица отъ жертвоприношение, оправданъ е и възгледътъ на Манхарда за очистително потапяне на кукли, срв. Wald-und Feldkulte II, 268. Къмъ тоя възгледъ кланя и W. Ward Fowler, The Roman Festivals of the Period of the Republic. London 1899, 117, 119

[3] Е. Аничковъ, ц. с. I, 286.

[4] Е. Аничковъ, ц. с. I, 288 нт.

Германъ като обредно изнасяне на сушата

Ако, обаче, руски и западноевропейски обреди и игри, откжснати вече отъ първоначалната си основа, могатъ да криятъ отчасть този календарно-икономически характеръ, ако тѣ означаватъ символично-магическо изгонване на зимата, на лошото време, на болеститѣ и несгодитѣ, чрезъ което механически се увежда пъкъ хубаво време, здраве и плодородие, едва ли може да има съмнение, че нашиятъ Германъ, resp. ромънскиятъ Калоянъ, не може да се приравни подпълно съ тѣхъ въ по-специалната си форма, за да мине като простъ вариететъ на ония сезонни очищения и пожелания. При него, както показва особено нагледно аналогията съ китайския лѣтенъ обичай, се касае по-скоро за единъ частенъ случай отъ обредна практика и демонология, гдето се има предъ видъ едничко увеждането на спасителната влага въ време на бездъждие. Това увеждане става — въ противоположность къмъ Пеперудата, съ нейното изпросване на дъждъ чрезъ обливане — по единъ негативенъ способъ, именно чрезъ изнасяне и погребване образа на сушата. И въ тая точка, въ основната си идея, нашиятъ Германъ стои най-близо до обичая да се гони въ северо-западна България змеятъ, пресушилъ полетата и спрѣлъ дъжда. Означава ли култътъ на Адониса, съ неговото погребение и възкръсване на бога, едно обредно стимулиране на растителностьта, едно драматическо-мимическо заклеване за пробуждане заспалата енергия на природата, Германъ би трѣбвало да се приравни къмъ всички ония магически церемонии, гдето положително желаното — дъждътъ, обилието по посѣви и плодъ — се увежда чрезъ отстранение на неговия антиподъ, на анимистически или доанимистически схванатия противенъ агентъ, въ дадения случай — на сушата. Отъ гледището за вегетативенъ демонъ, който трѣбва да се поднови за новия сезонъ, за следната реколта, Фрезеръ не разбира, защо въ западнитѣ и рускитѣ обичаи куклата не само се оплаква и погребва, но се и ругае и кълне, бие се съ тояги, удря се съ камъни — и той е наклоненъ да мисли, че може-би умрѣлиятъ духъ е носитель на зарази, и затова допирането до него е опасно.[1] Въ сжщность, отъ становището ни за изнасяне и погребване на нежеланата стихия,

[1] J. G. Frazer, The Dying God 264.

представена in effigie, това грубо отнасяне намира своето правдоподобно обяснение, бидейки по-близко до ума на участницитѣ въ обреда не асоциацията съ умиращия добъръ богъ (Dying God), а тая съ „козелъ отпущения“ (Scapegoat). Както при нашия „Змей“ актьоритѣ на обредната пантомима сж въоржжени съ криваци и биятъ, мушкатъ, гонятъ немилостиво въображаемия крилатъ врагъ на влагата, така при нѣкои европейски обичаи за очистване отъ язви и безплодие и при нашия Германъ се проявява повече негативно-магическата процедура, основана на вѣрата, че се вдъхва страхъ на вражата сила или че се отпжжда и пренася далеко всичко пакостно за даденъ край.

Въ индийския архипелагъ, на о-въ Сегат, когато въ село има нѣкоя епидемична болесть, напрaвя се единъ малъкъ корабъ и се пълни съ оризъ, тютюнъ, яйца и т. н., събрани отъ цѣлото село. Единъ мжжъ вика тогава съ високъ гласъ: „О всички вие болести, сипка, треска, шарка и т. н., които ни посетихте тъй дълго и ни разсипахте тъй чувствително, но престанахте сега да ни мжчите, ние приготвихме тоя корабъ за васъ и ви снабдихме съ достатъчно храна за пжтуване... Тръгнете и отпжтувайте отъ насъ; никога не се връщайте; но идете въ нѣкоя земя, далеко отъ тукъ!“ И пуща човѣкътъ корабчето, убеденъ, че напаститѣ сж оставили селото.[1] Все така у арабитѣ болестьта се мисли изнесена отъ камила, която е минала презъ всички улици на село;[2] въ Индия — отъ биволъ, който е взелъ върху си холерата, за да я предаде другаде; а у насъ, въ Родопитѣ, — отъ черъ овенъ, който съ превързани очи бива изгоненъ вънъ отъ село.[3] Класическиятъ свѣтъ сжщо е знаялъ подобни практики. Въ Атина, при жетвения праздникъ на Таргелиитѣ, сж се извеждали отвънъ града (или убивали?) като очистително срѣдство (καθάρσια) двама мжже, наречени φαρμακοί.[4] Сжщото е ставало и въ време на гладъ, язва или нѣкое нравствено зло за общината, за да се освободи тя отъ вредната стихия. При голѣма суша и

[1] J. G. Frazer, The Scapegoat. London 1913, 5.
[2] J. G. Frazer, ц. с. 5 и др.
[3] Срв. „Кукери и Русалии“, СбНУН. XXXIV, 231.
[4] O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 923. Срв. и литер. по-горе, гл. III, 109.

лоши посѣви процесията е завършвала съ убийство на лицата, избрани за фармаки, ето защо такива сж ставали онеправданитѣ отъ природата хроми или идиоти.[1] Ясно е, както изтъква още Манхардъ, че тукъ изнасянето на фармакитѣ означава както прогонване на демонитѣ на болесть и неплодородие (при което застжпницитѣ имъ или ги представятъ наистина или само ги взиматъ на себе си), така и положително увеждане на здраве, ръстъ и успехъ. Въ безброй такива обреди по цѣлото земно кълбо, изследвани систематично отъ Фрезера, прозира все сжщата идея за възможность да се пренася физическо или духовно бреме върху чужди рамене, да се отстраняватъ реални напасти и мними духове чрезъ магическо прехвърляне, и ако напр. у японцитѣ периодическото изпжждане на злия духъ става въ последния день на годината, у насъ изгонването на сушата, причинила голѣмо бедствие, става ту на опредѣлена дата въ края на пролѣтьта и презъ лѣтото, ту пъкъ произволно въ днитѣ, когато злото се окаже нетърпимо.

Трѣбва да се признае, куклата Германъ се чувствува у насъ само смжтно като носителка на вредната стихия или като нейна символическа отмѣна. Обичаятъ отдавна е деградиранъ отъ сериозна церемония, осмилена чрезъ една демонология, до проста магическа игра, при която се съзнава едничко най-общата цель, докарването на дъжда. Несъмнено, когато децата пѣятъ: „Умрѣлъ Германъ отъ суша“, лесно е да се помисли, че фигурата, окичена като покойникъ, трѣбва да представя тъкмо жертвата на тая суша — безъ да се отива обаче до тамъ, да се смѣта тая фигура нѣкакво олицетворение на растителностьта, по аналогия съ зеленината, която носи пеперудата. Изобщо, съ време всичко се извършва по слѣпъ навикъ, тълкуване не се търси, и инициаторитѣ на забавната церемония помнятъ едничко нейнитѣ характерни подробности, не и нейния първоначаленъ смисълъ. Както при толкова други празднични тържества на официалната или дохристиянската религия, които сж извѣтрѣли вжтрешно, така и тукъ общината се води отъ единъ инстинктъ за практически полезното или приятното, скрепено съ авторитета на старината, безъ да

[1] W. Mannhardt, Mythologische Forschungen. Strassburg 1884, 124 нт.

пита, защо се върши тъкмо това и какво означава то въ рационално или вѣрско отношение. Китайскиятъ обичай, тъй ясенъ откъмъ елементи и тъй първично почувствуванъ отъ срѣдата, която го върши, ни разкрива най-добре потеклото на нашия Германъ. Ако при тоя ние имаме детинска игра и тъмна преживѣлица, на далечния Изтокъ се натъкваме на жива вѣра и на всеобщо таченъ обичай, съ твърде прозирна основна идея. Нѣкаква генитическа връзка — дори въ условията, които могатъ да се допускатъ при нестинарскитѣ огнени игри — едва ли би могълъ нѣкой да предполага; но толкова повече митоложко-магическа успоредица, по силата на еднаква религиозна психология. Общи моменти въ двата обичая сж: 1. траурната процесия при бездъждие; 2. попръскването съ вода; 3. фигурата на човѣчето, „демонъ на сушата" у китайцитѣ; 4. разкжсването, resp. хвърлянето въ вода на тая фигура. У насъ обичаятъ се развива вторично въ истински погребаленъ обредъ, съ всички мотиви на късната погребална практика, каквото кичене съ цвѣтя, палене свѣщи, оплакване, слагане въ ковчегъ, опѣване отъ „попъ", закопаване, угощение на край; въ Китай той остава вѣренъ на първата идея — именно унищожението на пакостния демонъ, материализиранъ като джудже и битъ, разкжсванъ и убиванъ на края. Хвърлянето въ водата, тукъ и тамъ, представя симпатическа магия за дъждъ, подобно на тая, която се практикува при други обичаи съ обливане, потапяне въ рѣка и т. н.[1] И че подобни церемонии за прогонване на сушата могатъ да се повтарятъ и по други мѣста на свѣта, все тъй спонтанно никнейки отъ общата религиозно-магическа представа, показва най-добре сродниятъ съ нашия Германъ кавказки обичай у абхазцитѣ. Тукъ сжщо тъй, въ време на засуха, се прави кукла (отъ слама), тя се носи къмъ рѣката, унищожава се (запалва се) и се пуска по водата. Въ Ромъния и България, на Кавказъ и

[1] Ц. Гинчевъ (срв. по-горе 306) бѣ наклоненъ да вѣрва, че хвърлянето въвода на Германа било жертва за умилостивяване на разсърденитѣ богове. Така и Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія 26, тълкуваше българския обичай да се хвърля при бездъждие кукла въ водата като „споменъ отъ древно човѣшко жертвоприношение." Но такова обяснение не се съгласува съ демонология и първична обредность въ случая. И ако селянитѣ, споредъ Гинчева, казвали: „Хайде да удавимъ нѣкого и да го хвърлимъ курбанъ на водата, дано завали дъждъ!" — това означава само нова комбинация съ идеи отъ другъ редъ.

въ Китай, щомъ не помогнатъ молитвитѣ и другитѣ средства за докарване дъждъ, прибѣгва се до магическо отстранение на субстанциализираната или демонизирана суша, при което навредъ прозира вѣрата въ властьта на човѣка да създава чрезъ механиката на обредитѣ желанитѣ ефекти въ природата.

IV

Германъ като тракийско наследство

Остава ни да разгледаме съотношението между българския и ромънския обичай, както и ролята на светеца Германъ въ съвременнитѣ народни вѣрвания.

Прави впечатление, както изтъкнахме, че българскиятъ Германъ е познатъ само въ северна България, между Стара-планина и Дунава, и особено въ северозападнитѣ краища и край Дунава. Тъкмо това сж краища, гдето се намиратъ по-голѣми ядра стари ромънски колонисти и гдето, независимо отъ тѣхъ, ромънското влияние е прониквало по-лесно, поради географска близость. Земемъ ли въ внимание голѣмото сходство, ако не пълното тъждество на българския Германъ съ ромънския Скалоянъ, както и факта, че въ нѣкои български мѣста (Добруджа, Бесарабия) куклата се нарича съ ромънското име (Калоенчо), ние бихме могли да допускаме, че при тоя народенъ обредъ у насъ се касае чисто и просто за ромънска заемка. Аналогията, която представя въ случая ширенето на русалийскитѣ игри (калушаритѣ) отъ Влашко къмъ дунавска България,[1] иде като че ли да подкрепи такова заключение. Все тъй — на противоположния край на българската етнографска область — кукеритѣ въ източна Тракия указваха на гръцко потекло, бидейки тѣ въ тази си форма най-добре познати и най-рано засвидетелствувани тъкмо между гърцитѣ. Благодарение на вѣковнитѣ културни взаимодействия между балканскитѣ народи, ние сме отнапрежъ свикнали съ мисъльта за прехвърляне на фолклорни явления отъ една страна въ друга, безъ да е изключена възможностьта, щото въ основата на сроднитѣ факти да стои наследство отъ по-раншнитѣ обитатели на тия земи, асимирани въ новитѣ народностни единици. Нѣщо обикновено е при това, щото границ-

---

[1] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 163.

тѣ на даденъ обичай, на даденъ поетически мотивъ, на даденъ езиковъ процесъ да обгръщатъ не цѣлитѣ етнически площи, а само дѣлове отъ тѣхъ, като засѣгатъ и кржгове отъ другитѣ групи. Германъ-Скалоянъ е познатъ тъкмо по тоя начинъ въ равнинитѣ на Ромъния (отсамъ Карпатитѣ), въ дунавска България и въ часть отъ северна Сърбия, гдето се простира ромънско влияние или българско население.

Бидейки обичаятъ нѣщо почвено и у насъ и у ромънитѣ, въ полза на заемане отъ северъ къмъ югъ би говорило само обстоятелството, че у нѣкои българи името на куклата и начинътъ на празднуването сж ромънски. При значителното сходство на главнитѣ елементи и на общата картина такова предположение не е ни най-малко рискувано, и всичкиятъ въпросъ е тамъ, дали ромънската форма е първично образуване въ днешнитѣ си предѣли. Разрешенъ въпросътъ положително, ние бихме заключили съ голѣма вѣроятность за българска зависимость, която датува или отъ времето на българскитѣ племена въ Влашко, романизовани отпосле, или отъ по-нова дата, при едно ширене на ромънското влияние отсамъ Дунава. Отъ друга страна, обаче, открива се възможность да диримъ и тукъ и тамъ нѣщо чуждо, макаръ и автохтонно — и въ тая посока поучителна е историята на русалийската цѣлебно-магическа обредность у балканскитѣ народи, съ всичко въ нея, което указва на по-старо тракийско влияние.[1] Още Д-ръ И. Басановичъ, познатиятъ тракологъ, бѣ изказалъ пжтемъ предположението, че Германъ е билъ „вѣроятно" тракийски богъ на топлината.[2] Но нѣщо повече отъ етимоложкото сближение на името Германъ съ санскритското garma, топълъ, той не даде, и специално съ обреда за изпросване дъждъ у българи и ромъни той не се занимава, за да ни покаже, на какво основание съзира тамъ следи отъ тракийската религия. Професоръ Кацаровъ,[3] убеденъ заедно съ други преди него — и то съ голѣмо право — че нѣкои тракийски нрави, обичаи и религиозни представи ще сж уцѣлѣли до день-днешенъ въ българския

---

[1] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 207.

[2] СбНУН. V, ц. м.

[3] G. Kazarow, „Zur Religion der alten Traker II", Klio, Beiträge zur alten Geschichte VI (1906), 169 нт.; срв. сжщиятъ. „Нови антич. паметници", Известия на истор. дружество VI (1905).

фолклоръ (и, нека добавимъ, не само въ българския, а въ цѣлия балкански); сочейки, освенъ това, тракийски следи въ топонимията на България, нѣкои отъ които стоятъ надъ всѣко съмнение (и такива сж напр. имената на Пловдивъ, Велесъ, Рила, Ибъръ, Грахово);[1] намира за възможно да доведе образа и обичая Германъ въ свръзка съ мнимото тракийско божество Γερμανὸς, предположено възъ основа на единъ гръцки надписъ, откритъ около Чирпанъ. На тоя надписъ, съобщенъ отъ В. Добруски,[2] се поменуватъ наистина редица тракийски лични имена (Κότης Δόλησς, Τάρσας Σκεληνός, Δόλης Δειζεζένεος, и др.), между които и Γερμανὸς Γερμανοῦ, но нищо повече, тукъ или другаде, което би оправдало хипотезата за едно ново, неоткрито до сега тракийско божество съ сжщото име. Отъ това, че единъ Германъ играе нѣкаква роля въ българскитѣ обичаи за дъждъ и че сжщиятъ Германъ се среща въ тракийско-гръцката епиграфика, не следва съ наложителна необходимость сжществуването и на тракийски богъ Германъ, който, сждено по етимологията, би стоялъ (както приема Кацаровъ) „въ отношение къмъ топлината и жегата“. Г-нъ Кацаровъ цитува мнението на И. Н. Смирновъ, открилъ въ днешния албански Дордолéцъ, сжщо обичай за дъждъ, стария тракийски богъ Δερζελάτης: но Дордолецъ е българското Додола, Додолецъ, заето въ ново време у албанцитѣ (прѣко аромънитѣ)[3] и обогатено съ едно интерполирано ρ, така че хубавата конектура на руския изследователь пада безпощадно. И докато ние не се доберемъ до сигурни вести за тракийски молитви, заклевания и процесии въ името на богъ Германа, всѣкакви сближения между онова име въ надписъ, неуясненъ хроноложки и културно-исторически, и българския обичай ще висятъ въ въздуха.

•

Че Германъ е било тракийско име и че то живѣе до днесъ въ географската ни номенклатура, съмнение нѣма. В. Томашекъ и следъ него К. Иречекъ съ право съзрѣха въ на-

---

[1] Срв. В. Добруски, СбНУН. XI, 88, XVI—XVII, 82.

[2] В. Добруски, „Материали за археол. на България“, СбНУН. XII (1895), 333.

[3] Пеперудата у аромънитѣ отъ Мегленско се нарича p a p a r u d a или d u d u l é t z u. Gr. G. Tocilescu, M a t e r i a l u r i f o l k l o r i s t i c e. Bucur. II (1900), 728 Срв. и по-горе, 281.

званието на рѣка и село Джерманъ, Дупнишко, отъ старобълг. Гєрманщица (въ грамотата на Ив. Шишмана, дадена на Рилския манастиръ), името на стария тракийски градъ Γερμανή, Γερμάνεια, известенъ като родно мѣсто на великия Велизарий, воевода на Юстинианъ I.[1] Древниятъ градъ, поменуванъ късно дори въ XII. вѣкъ като Джермания у арабския географъ Идризи, е лежалъ обаче не при селото Джерманъ, а малко по-настрана, на мѣстото на сегашното село Баня (т. н. Сапаревска Баня) въ подножието на Рила, гдето има топли извори. И това съвпадение кара В. Томашека[2] да свързва името на града съ фригийската мѣстность Γέρμη и дакийската топла баня Germisara, все тъй наречени отъ индоевроп. 'коренъ за „горещъ" (санскр. garma, перс. garm) и споредъ горещитѣ води.[3] По неговъ примѣръ и В. Добруски свързва името на с. Германъ, Софийско, съ топлитѣ извори при с. Панчарево, гдето първоначално е било селището и гдето се откриватъ следи отъ римски бани и отъ тunion-римско градище (може-би Germana или Γερμαί).[4]

Тия връзки между минало и настояще въ областьта на ономастиката, колкото и симптоматични за културната приемственость между траки и българи, не оправдаватъ още извеждането на съвременната обредность отъ неизвестната тракийска религия, колкото това и да е принципиално допустимо. Характерно е всѣкакъ, че въ Софийско и Кюстендилско, гдето

[1] W. Tomaschek, Zur Kunde der Hämus-Halbinsel. Wien 1882, 28; C. Jireček, Heerstrasse von Belgrad nach Constantinopel. Prag 1877, 28; Пер. Спис. XVIII (1885), 373; Пѫтувания по България II, 615. Срв. И. Ивановъ, Северна Македония. София 1906, 81.

[2] W. Tomaschek, Zur Kunde der Hämus-Halbinsel II, 86.

[3] Праиндоевроп. коренъ ще е билъ gᵘher-, отъ гдето санскр. háras, жаръ, гръц. θέρομαι, сгорещявамъ се, θέρος лѣто, жетва, а съ формансъ mo-: санскр. gharmás, жега, жаръ, авестин. garəma, горещо, жега, гръц. θερμός, горещо, старонѣм. warm, старобълг. „горѣж, горѣти," и т. н. Срв. E. Berneker, Slawisches Etymol. Wörterbuch 234. — R. Henning, въ Zeitschrift für das deutsche Altertum, т. LIV, 210 нт., произвежда спорното племенно име Германи отъ сѫщия индоевроп. коренъ ghermo-(гръц. θερμός, лат. formus, нѣм. warm), като прави наблюдението, че това име се вестявало въ области, гдето е имало горещи извори, именно въ келтскитѣ селища Spaa и Aachen.

[4] В. Добруски, СбНУН. XVI—XVII, 82.

името Германъ е опазено въ географията, отъ обичая нѣма дори поменъ. Има, обаче, тъкмо тукъ нѣщо друго, което стои вече въ свръзка не съ древната Германия - Германщина, а съ християнския светецъ Германъ и съ неговата народно-етиможка легенда.

Легенда и повѣрия за Германъ-градушкарь

Славейковъ, Каравеловъ и Чолаковъ съобщаватъ пословицата: „Блъскай, блъскай Германе, до попова нивица!“, или: „Върти Вартоломее, блъскай (бий) Германе, до кутличова нивичка“,[1] произлѣзла отъ анекдота за единъ попъ (на име Кутличъ), който, кога валѣло градъ, молѣлъ се на ония светци да побиятъ всички ниви, освенъ неговата, а градътъ очукалъ най-много тъкмо нея.[2] По силата на народна етимология, въ името на св. Вартоломея (сирийско Bar-tolmai, синъ на Толмая) у насъ се чува „въртя“ и „ломя“, отъ гдето и повѣрието, че този светецъ трѣбва да се празднува, „за да не се въртятъ и ломятъ облацитѣ, да вали градъ“.[3] Въ Рупчосъ св. „Фартулумей“ се тачи за градъ и за „фартуна“, защото ги дава, ако не бжде празднуванъ отъ хората.[4] Въ Станимашко на светеца, празднуванъ на 11 юний, казватъ още „Върти-сучи“, и той се тачи дори отъ турцитѣ за градушка и гръмотевица.[5] Все на сжщото основание името на св. Германъ, цариград-

---

[1] П. Славейковъ, Бълг. Притчи I, 45; Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта Болгаръ 16; В. Чолаковъ, Бълг. народенъ сборникъ 136.

[2] Въ Габровско анекдотътъ, въ по-късна редакция, гласи тъй, че единъ човѣкъ не връщалъ никой просѣкъ отъ кжщата си и всѣкиму давалъ милостиня, като гребвалъ съ кутела си храна. Кога идѣлъ градъ, чувало се отгоре гласъ да вика на облакз: „Върти, върти Вартоломей, бий Германе, Кутльова нива да увардишъ!“ И градътъ, като убизалъ посѣвитѣ наоколо, оставялъ тая нива неповреждана, прескачайки слоговетѣ й. Н. Стойковъ, СбНУН. III, 139.

[3] П. Славейковъ, Бълг. Притчи I, 45. Срв. етиможки повѣрия и анекдоти у Ив. Д. Шишмановъ, „Приносъ къмъ бълг. нар. етимология“, СбНУН. IX, 557.

[4] М. Кисьовъ, СбНУН, VIII, 141. Помацитѣ не работятъ на тоя день и не пипатъ нищо желѣзно, за да не вали градъ С. Шишковъ, Родопски Старини II, 38. Срв. и по-горе, 310

[5] Родопски Напредъкъ I, 425.

скиятъ патриархъ (VIII. в.), празднуванъ на 12 май ст. ст.,[1] се свързва съ думата „грѫмъ", отъ гдето и псевдонаучниятъ митъ у П. Славейковъ, че Германъ или „Гърманъ" билъ у старитѣ българи „богъ на грѫмътъ и градътъ, превърнатъ отпосле въ християнския св. Германъ".[2] Но ако старата митология, въпрѣки догаждането на Славейкова, не подозира нищо за този богъ, толкова повече знае за него новата, подкрепена отъ филоложкия усетъ на народа. Защото народътъ подслушва наистина въ собственото име Германъ нѣщо като „гърмя", и понеже праздникътъ въ календаря се пада къмъ времето на лѣтнитѣ бури и опасни градушки, бързо се дотъкмява една легенда, съ всичкитѣ ѝ практически последици въ обредностьта и заклеванията.[3] Особено въ северозападна България този праздникъ е твърде таченъ, съ огледъ къмъ тъй застрашителната за нивитѣ градушка, при което къмъ светеца Германъ, превърнатъ въ нѣкакво демоническо сѫщество Джерманъ, се отправятъ закани и молби, да пощади хранитѣ и да се запилѣе другаде.

Какво означава градушката като бичъ за лозя, ниви и градини, това се знае добре отъ всѣкого, който има понятие отъ земледѣлски трудъ и земледѣлски грижи. И поетътъ у насъ е схваналъ по вѣрна интуиция грамадното впечатление у народа отъ една такава страшна стихия, за да му намѣри художественъ изразъ въ една лирическа поема, отъ която лъха истинско почвено-битово вдъхновение. Както К. Миладиновъ е опоетизиралъ дѣтинскитѣ си спомени отъ обредния обходъ съ кръстове за измолване дъждъ, така П. К. Яворовъ е обработилъ свои отдавнашни спомени за едно опусто-

---

[1] Въ Acta Sanctorum (агиографския сводъ на боландиститѣ) сѫ отбелязани подъ 12 май цариградския патриархъ Германъ (715—730 год.) и игуменъ Германъ, основатель на мънастиря Козница при Сересъ. Архиепископъ Теофилактъ съобщава въ легендата на Тивериополскитѣ мѫченици (Migne, Patrol. gr. 126, col. 121) подъ името на царь Борисъ, че „св. Германъ се явилъ въ българскитѣ земи." Личното име Германъ е въ VI. вѣкъ твърде известно подъ императоритѣ Юстинианъ и Маврикий. K. Jireček, Das christl. Element 54.

[2] П. Славейковъ, Бълг. Притчи I, 45.

[3] Срв. аналогично никналитѣ руски гатанки за грохота на гърма: „Ревнулъ волъ на сто горъ, на тысячу городовъ", „Ржетъ жребецъ на крутой горѣ". А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія II, 437.

шение отъ градъ, предавайки ни съ голѣма сила на симпатията страданията на ония, които очакватъ всичко отъ плодоветѣ на земята. Следъ продължителна суша, „която опича зърното въ земята", ето че работникътъ на село е сполетѣнъ отъ градушка и порой, отчаяли го до смърть. Напразни сѫ молбитѣ къмъ страшния облакъ:

Върни се облако невѣренъ,
Почакай, пакостнико черенъ,
Недѣля, две . . . ела тогази
Страшилище! . . .
Трудъ кървавъ, Боже, пожалей!

Бѣсната буря, облакътъ съ космата снага, митически схванатъ отъ въображението на поета, е глухъ за просби — и следъ единъ часъ „жетварка бѣсна хала" е пожнала немилостиво „просо, пшеница, ръжъ, ечмени".[1] — У народа тая хала-облакъ се персонифицира все тъй митически като Германъ-Джерманъ, за да вдъхва сѫщия страхъ и да извиква сѫщитѣ молитви.

Въ Кюстендилско и Пиротско опасниятъ лѣте Германъ се спомня още презъ зимата, и то въ обредния церемониалъ на Бъдни вечерь (24 декемврий). Тогава—въ предчувствие за новата землеѣлска година, съ всичкитѣ ѝ рискове и нежелани беди — се вършатъ редица магически обичаи, назначени да осигурятъ реколтата. Въ областьта Краище прекади ли се софрата, на която сѫ сложени всички гостби и е запалена вощена свѣщь, домакинътъ изнася софрата навънъ, слага я на земята, изправя се и вика съ все гласъ: „Джермане, Джермане, облаче! Дойди да вечерамо! Съга да дойдешъ, а летоске очи да ти не видимо ни на нива, ни на ливада! Съга смо приготвили лепъ, ошавке, бобъ, ораси, семе, бели лукъ, сичко е пуно, а на ракия най-вече!" Лѣтно време, щомъ се зададе градоносенъ облакъ, или почне да бие градъ, запалватъ скѫтаната свѣщь отъ Божичь (Бъдни вечерь), закрепятъ я на триножно столче вънъ и думатъ: „Тамо Джермане, тамо!

[1] П. К. Яворовъ, „Градушка", Подиръ сѣнкитѣ на облацитѣ, 50. Срв. бележкитѣ ни въ „Къмъ психографията на П. К. Яворовъ", Годишникъ на Соф. университетъ XII (1916), 38.

У пуста гора Олелия, дека нема овци да блая, дека нема крави да рикая, дека нема пцета да лая, дека нема деца да плача... Тамо, Бошке, тамо у пуста гора Олелия, у-у-у, люлю-лю, лю!"[1] Ако въ тия думи имаме молитва къмъ Бога, имаме сжщо и заклеване на облака-Германъ, който ту се кани и гости, като всички опасни духове (особено болеститѣ), ту прогонва съ думи и съ действия, подобно напр. на вихрушката въ тоя край, подиръ която селянитѣ плюятъ, викатъ и хвърлятъ съ камъни или тояги.[2]

Джерманъ се вика на вечеря и моли да иде далеко отъ тукъ тъкмо тъй, както се гостятъ и после вежливо отпращатъ съ провизии въ корабъ, епидемическитѣ болести въ индийския архипелагъ.[3] Но той се прокужда често и по-грубо Въ Кюстедилско, щомъ приближи лѣте опасенъ облакъ, селянитѣ гърмятъ съ пушки срещу него и викатъ: „Върни се облаче Кузмане, върни се Джермане, гулемъ празникъ е у насъ и нема место за тебе! Иди у пуста гора, дека петелъ не пее... Нашето село е чисто и пречисто!"[4] Гърмене противъ градоносенъ облакъ (предвожданъ отъ орелъ) знаятъ и сърбитѣ.[5] Въ източна България, Трѣвна, се празднува сжщо тъй 12 май за градъ и за да не гърми, при което, като се етимологизува съ имената на Вартоломей и Варнава (11 юний), вѣрва се, че „Германъ гърмѣлъ, Вартоломей въртѣлъ облацитѣ, а Варнава ги връщалъ.[6]

Въ селата около София на 12 май празднуватъ „Джерманъ градушкарь" и пазятъ да не работи никой, за да не падне градушка. Ако нѣкой работи, глобяватъ го; ако ли мине

---

[1] Йор. Захариевъ, „Кюстендилско Краище", СбНУН. XXXII, 163, 165. Срв. В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ 100, и СбНУН. VIII, 4.

[2] П. Ц. Любеновъ, Сборникъ отъ разни нар. умотворения. София 1896, 68.

[3] Вж. по-горе стр. 336.

[4] П. Ц. Любеновъ, ц. с. 67, Баба Ега 37.

[5] Срп. Етногр. Зборникъ VII, 322, XIV, 333, XIX, 393. Аромънитѣ въ Македония хвърлятъ великденско яйце. Lazar, Die Südrumänen 194. Така и въ Кюстендилско Джерманъ се връща отъ гола жена съ заклевания, червено яйце и свѣщь отъ Бъдни вечерь. Любеновъ, Баба Ега 37. Древнитѣ траки и индийци гърмятъ противъ гръмъ. O. Gruppe, Griechische Mythologie 896, заб. 2.

[6] СбНУН. XXII—XXIII, 20.

кола, строшаватъ ги. Случи ли се тоя день да има облакъ и да гърми, излизатъ всички жени и деца изъ кжщи и викатъ: „Германе, върли празниче! Пренеси я (градушката) у пуста гора, дека секира не сече, дека се колакъ не меси, дека петелъ не пее!“ Празднуватъ все така и се наричатъ градушкари Вартоломей (11 юний), Елисей (14 юний) и Видовдень (15 юний), за последния отъ които се вѣрва, че „види“ пакоститѣ, сторени отъ ония.[1] Въ Царибродско става сжщото отпращане на Джермана въ пусти гори, знае се и клетвата за други случаи: „Ега те Джерманъ отнесе!“[2] Въ Радомирско, по съобщение на В. Качановски, Джерманъ се празднува въ дена на патриархъ Германа; „исполняется онъ болгариномъ въ тѣхъ видахъ, чтобы его нивы не были побыти градомъ.“[3] Въ Пиротско вѣрватъ, че св. Илия държи гърма, а Германъ градушката. На Бъдни вечерь всѣки домакинъ излиза навънъ съ нарочно омѣсенъ хлѣбъ, нареченъ „срећа“, малко ракия и вино, запалена вощена свѣщь и тамянъ и три пжти вика: „Джермане, Джермане, куде да си, одмах да дођеш сад на вечеру, а летос нигде очи да ти не видим!“ После пийва отъ ракията, хапва отъ хлѣба, сръбва отъ виното и се връща въ кжщи, гдето го питатъ: „Ща би с Джерманом?“ Той отговаря: „Дође те вечерасмо и добро се накитисмо вином и ракијом, па се разиђисмо.“[4] Това е симулацията на договоръ съ Германа, който договоръ, признатъ съ такава тържествена обредность, трѣбва да бжде спазенъ отъ демоническия контрахентъ, таченъ на 12 май. Интересно е, че ако въ Пиротско Германъ се взима като вража сила и се заклева, въ Нишко той се нарича свети Джерма и деньтъ му се почита като най-голѣмъ праздникъ. Светецътъ пази отъ градушка и отъ наводнение и нему селянитѣ се молятъ: „До međу, Ђермо! Од међу на овамо не дај св. Ђермо, молим ти се!“[5] Което ще каже: ако светецътъ е наумилъ да пусне градушка, нека тя

---

[1] С. Ватевъ, СбНУН. XIII, 167. Срв. Д. Мариновъ, Жива Старина VI, 41, и СбНУН. XXVIII, 29, 468.

[2] К. Друмевъ, СбНУН. XIII, 232.

[3] В. Качановскій, Памятники болг. нар. творчества 15.

[4] С. Тројановић, Срп. Етногр. Зборник XVII, 136; В. Николић, тамъ XVI, 140; С. Грбић, тамъ XIV, 66 (Болевачки срезъ); сп. Караџић 1901, 205.

[5] М. Милићевић, Живот србa сељака[2] 123.

удари до нашата межда, а не отсамъ. Това напомня пословицата отъ другаде: „Блъскай, Германе, до попова нивица!"

Светецъ и повѣрия за него минуватъ, заедно съ българскитѣ колонисти, и въ Ромъния, гдето 12 май, праздникъ на Gheormanul, се пази понѣкжде (областьта Muscel) за градушка. Като се изхожда отъ българската етимоложка легенда за Германъ-гръмодавецъ (която на ромънски не би имала смисълъ), казва се: „По-долу, Германе, че има още една лоза въ полето!" Това значало „да не остане ни една лоза здрава (sdravănă)." Имало било единъ богаташъ, който въ деня на Германа пратилъ двайсеть души да прекопаватъ царевицата му. Привечерь идва една хала (hală), която опустошава всичко. Какво да прави той? Гледа, че дяволътъ се смѣе на работата му и му дава куражъ като казвалъ: „Върху него, Германе, че има още седемь погона!" (некопана царевица).[1]

Българскиятъ Германъ и ромънскиятъ Скалоянъ

Вземемъ ли предъ видъ всички тѣзи обичаи и вѣрвания, свързани съ Германъ-Джерманъ, ние можемъ да си обяснимъ вече задоволително, какъ тъкмо неговиятъ день се избира за периодическото прогонване на сушата въ северна България. Падайки се на една дата въ календаря, когато реколтата е заплашена еднакво и отъ суша и отъ градушка, светецътъ дава въ едни случаи името си на обредъ и кукла съ драматическото погребване на демона-суша, въ други—на бурносния облакъ и на градушката, схванати сжщо като пакостенъ демонъ. Доколкото въ името на Джерманъ се долавя още първоначалния светецъ, ние имаме умилостивително канене на трапеза, принасяне жертва, гощаване; но сжщо такова канене прилѣга и на трансформирания въ демоническо сжщество светецъ, който нататъкъ си навлича умраза отъ простата маса и заслужва клетвитѣ й или магическитѣ й похвати за прогонване (дори съ светената свѣщь отъ Бъдни вечерь, добила магическа сила).[2] Безъ да се отива до мнимия тракийски Германъ, който си остава всѣкакъ едно собствено име за лица, ние можемъ да довеждаме името на северно-

---

[1] C. Radulescu-Codin si D. Mihalache, „Sarbatorile poporului", Din vieata pop. român VII (1909), 65.

[2] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 189.

българската кукла въ зависимость отъ деня въ календаря, когато тя се прави най-често. И ако имената на с. Германъ въ Софийско и на с. Джерманъ въ Кюстендилско указватъ, поради топлитѣ си извори, може-би на тракийски селища Германия, то названията Германъ (Джерманъ) въ обредностьта и между кръстнитѣ имена (Джерманъ се кръщаватъ дѣца напр. въ Царибродско)[1] свидетелствуватъ вече, по всѣка вѣроятность, за християнско-календарно влияние. Това влияние се долавя не само въ топонимията, гдето черквата се е налагала мощно — срв. напр. многобройнитѣ имена отъ кржга на агиографията като Елисейна, Романъ, Сотиръ и т. н., отбелязани отъ К. Иречека[2] — но и въ обичаитѣ, гдето неведнажъ езически праздници и магически практики добиватъ късни християнски имена. Ако заедно съ Иречека броимъ топографското име Германъ около Преспанското езеро и при Искъра, Софийско, за ново, черковно-християнско,[3] сжщото можемъ да допуснемъ и за обичая въ време на бездъждие, съ погребването на човѣшката фигура. Тая фигура получава името си тъкмо тъй отъ праздника, както го получава и фигурата на Карнавалъ, Велики пости и т. н. на Западъ, все тъй водена въ процесия и погребвана или убивана на край.

Ромънскиятъ Скалоянъ има по-загадъчно потекло, като название. Митоложкото обяснение на Ц. Гинчевъ,[4] споредъ което името указва на молитва за дъждъ къмъ бога на слънцето — така че Scaloiene е съставено отъ calare, зовя, и Janus — не задоволява. Не може да се поддържа и тълкуването на Е. Фишеръ, който открива въ Caloian, Scaloi славянското к и л а, к и л а в ъ (ромънски chylav, chylod), въ значение на изсипанъ, кекавъ, слабъ,[5] съ огледъ къмъ това, че куклата била персонификация на сушата. Колкото близъкъ до истината да е Фишеръ, когато прогласява обредната игра за

---

[1] СбНУН. XIII, 232.

[2] K. Jireček, Das christliche Element in der topographischen Nomenclatur der Balkanländer. Wien 1893. Срв. Л. Милетичъ, Бълг. Прегледъ, г. IV, кн. IV, 102—103.

[3] K. Jireček, ц. с. 45. За Джерманъ, старото Германия, въ Кюстендилско той е съгласенъ съ мнението на Томашека.

[4] Ц. Гинчевъ, СбНУН. VIII, 276 нт. Вж. по-горе, 306.

[5] Срв. Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 363.

символическо унищожаване на сушата, толкова той е неубедителенъ съ тая славянска етимология.[1] По всичко сждено, тукъ ще трѣбва да се потърси домашна, ромънска основа за именуването. Изглежда, именно, че „Скалоянъ — Калоянъ" стои въ свръзка съ молдовското название scaloiu, дяволъ, демонъ, което пъкъ възлиза къмъ ромънската група scălâmb, сгърченъ, изкривенъ, scălâmba, кривя, осакатявамъ, обезобразявамъ, scălambăiola, scălămbătúră, scălîmbaiéz, гърчене, правене гримаси, и др.[2] Доколко тия думи, заедно съ италианско-диалектичнитѣ sgalémbar, scalembri и т. н., трѣбва да се произвеждатъ отъ едно романско scalambus (scalembus), контаминация отъ σκαληνός (кривъ, куцъ) + strambus (кривъ), остава да се реши.[3] Всѣкакъ връзката на Scaloian, прѣко значението му „обезобразена, изкривена фугура" (въ нѣкои говори „мжжкарана жена"), съ scaloiu, дяволъ, сочи твърде правдоподобна, отгдето, по-нататъкъ, и пренасянето на това име върху образа на сушата, представена като смѣшна човѣшка фигура.[4] Както понѣкждѣ у насъ (Тракия) кукерътъ, съ своето чудато труфило, се нарича по гръцки дракусъ (у куцовласитѣ пъкъ дяволъ) — тъкмо поради сходството на демоноложки и обредни образи — така и у ромънитѣ окичената квазипогребално и смѣшно фигура е могла да получи името „дяволъ", респ. Скалой—Скалоянъ. Нататъкъ, чисто езиково, вариетета Scaloian—Caloian би се обяснилъ като обратна асимилация накъмъ думи отъ типа на călúș (дръвче, подпорка), вторично scălúș, гдето тъй сжщо има преносенъ смисълъ за играчка, играчи и танецъ на калушаритѣ.[5]

Ромънската обредна игра, напомняйки въ всичко сжществено българската, надали трѣбва да се произвежда отъ ру-

---

[1] E. Fischer, Globus XCIII (1908), 15.

[2] Fr. Damé, Nouveau Dictionnaire roumain-français. Bucarest 1896, IV, 26.

[3] S. Puskariu, Etymologisches Wörterbuch der rumän. Sprache. Lateinisches Element. Heidelberg 1905, 138; W. Meyer-Lübke, Romanisches Etym. Wörterbuch. Heidelberg 1914, 575.

[4] Срв. аналогичното прозвище у ромънитѣ „бразая" аа обредна маска и за смѣшна, грозна жена. СбНУН. XXXIV, 120. — Интересно е, че Германъ-градушкарь у ромънитѣ се мисли като дяволъ (naiba), който се присмива на пострадалия отъ халата притежатель на царевица въ цит по-горе анекдотъ.

[5] Вж. „Кукери и Русалии," СбНУН. XXXIV, 196.

ската за Ярило, за да породи и българската, както допуска г. Ст. Костовъ.[1] Отъ правилното наблюдение за липса на Германъ въ южна България не може още да се заключи че „обичаятъ, както е разпространенъ у насъ въ сегашната му форма, ще иде отъ Русия прѣко Ромъния". По-скоро, по силата на ония фолклорни вълни, като засѣгатъ нѣколко съседни етнически групи,[2] ние трѣбва да търсимъ огнището на обреда тамъ, гдето той се пази най-свежо и гдето възникването му би било най-добре обяснимо. Ето защо — безъ да предрешавамъ окончателно такъвъ труденъ въпросъ — азъ бихъ билъ наклоненъ да търся родината на Германъ-Скалоянъ нѣйде край Дунава, на стара трако-мизийска почва, за да съзра въ руския обреденъ комплексъ Купало—Ярило—Кострома, ако той не бжде автохтонно явление, рефлексъ отъ пратипа на ромъно-българския обичай. Въ такъвъ случай би се обяснило най-добре както трансформирането на руския обичай въ сезонно очищение, така и локализацията му къмъ една по-късна дата (Еньовдень), гдето той се смѣсва съ други магически церемонии, та че и лишаването му отъ първоначалната идея за прогонване на материализирано-демонизираната суша. Защото, въпрѣки всички промѣни, руската лѣтна игра остава все пакъ твърде вѣрна на пратипа, съ приготвянето на куклата отъ слама или глина, окичването ѝ като мъртвецъ, носенето ѝ въ процесия отъ младитѣ, разкжсването и погребението ѝ, resp. хвърганeто ѝ въ вода, и поманата на края. Дори името ѝ Купало се дава, както при Германъ, по праздника, къмъ който е прикрепена. Най-сжществената отлика се състои въ липсата на заклеване за дъждъ, забравено навѣрно редомъ съ избледняването на идеята за изгонване или унищожаване на сушата, и въ увеждането на единъ еротически елементъ, присжщъ на цѣлата еньовденска обредность, на който се спира по-обстойно, при рускитѣ игри, А. Веселовски.[3] Тъкмо тъй развитата и тъй яко срасналата съ езическия битъ обредность на 24 юний привлича подвижния по дата и несигуренъ за сждбата си дъждовно-магически

[1] Ст. Л. Костовъ, „Култътъ на Германа у българитѣ", Известия на бълг. археол. дружество III (1912), 123.

[2] Вж. „Кукери и Русалии", С б Н У Н. XXXIV, 6—7, и по-горе, 340.

[3] А. Веселовскій, „Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности", Ж М Н П р. CCXCI (1894), февраль, 287 нт., 310 нт.

обредъ, за да го преобрази съгласно основната си тенденция. И може-би сжщата календарна локализация е настжпвала частично и у насъ, въ краища, гдето обичаятъ е губѣлъ вече почва, както напр. въ Котленско или Копривщица, ако сж вѣрни съобщенията на Раковски и Л. Каравеловъ.

Оставало би да кажемъ нѣщо за фалуса на Германъ — Скалоянъ — Ярило, единъ мотивъ на обредната фигура, който се тълкува най-често въ свръзка съ сексуалната разпуснатость при обичаитѣ за плодородие, понеже фалическиятъ култъ е добре засвидетелствуванъ и за древни славяни и за всички други народи. Безъ да придаваме на дѣтородния членъ на Германа онова сжществено значение, което му приписватъ нѣкои, и смѣтайки го повече като шаржъ на комично моделирания демонъ, все пакъ той указва на единъ кржгъ представи за магическо влияние на половитѣ органи и сношения, изучени вече при известни култове и обреди. Но тѣхъ ние ще засегнемъ по-нататъкъ, при разбора на обичаитѣ, свързани съ деня на лѣтното слънцестоене.

ГЛАВА III

Еньовдень

I. Високитѣ точки въ календаря, свързани съ обреди за осигуряване и прогноза. — Праздникътъ на лѣтното слънцестоене като благоприятенъ моментъ за магии и гадания. — Еньовдень като значителна дата у българитѣ. — „Св. Еньо облича кожухъ и отива за снѣгъ". — Влияние на евангелската легенда за Иванъ Предтеча. — Езически въззрения и обичаи, свързани съ тая дата. — Кжпане въ рѣки; Купало. — Solstitium aestivum въ класическия свѣтъ. — Култъ на богиня Fors Fortuna въ Римъ; празднуване на 24 юний като день за угаждане сждба. — Еньовденскитѣ обичаи въ днешна Европа: амалгама отъ домашни традиции и източни влияния. — Вавилонскиятъ Тамузъ въ западни отражения. — Синодикътъ на царь Борилъ противъ езическитѣ обичаи на 24 юний. — Изобличенията на „Стоглавъ" въ Русия. — Богомилската ересь и народнитѣ обичаи.

II. Празднуване на Еньовдень у българитѣ. — На тоя день зараньта слънцето играе и се завърта къмъ зима. — Бране лѣковити и магически билки: еротически характеръ на пѣснитѣ по тоя случай. — Поетически мотиви: „Гана за билки въ полето", „Рада омагьосва либе", „Змей люби мома". — Еньовски венецъ, еньовска китка и пр. въ обичаитѣ изъ България. — Ходене за билки на Гергьовдень или на 1 май. — Сродни обичаи въ източна и западна Европа. — Роля на самовнушението при обредното лѣкуване съ магически треви. — Кжпане и миене въ целебни рѣки, извори и т. н. — Обичаи въ западна Европа. — Магия за дъждъ, симулация на жертва за воднитѣ духове, или катартична магия? — Омиване преди култови действия въ древния свѣтъ. — Отстраняване на физическо зло и на болести.

I

Праздникътъ на лѣтното слънцестоене

Годишнитѣ моменти, отъ които датува далечното или непосредственото начало на решителна промѣна въ времето, и които рано още се фиксиратъ като критически дни въ на-

родния календаръ, даватъ сгоденъ поводъ за всевъзможни религиозно-магически действия, свързани тѣсно съ практическия, и особено съ стопанския животъ на земледѣлеца. Дозелъ отъ простъ опитъ настжпването на новия сезонъ, и сериозно загриженъ за предстоящата полска работа, съ всички опасности за посѣвъ, добитъкъ и здраве, човѣкътъ на едно по-ниско културно равнище взима мѣрки да си осигури отъ рано добра реколта и семейно благополучие, макаръ тѣ да не зависятъ прѣко отъ собственитѣ му усилия. Въ свръзка съ това, неговиятъ умъ, измжчванъ отъ голѣмата неизвестность на очакванитѣ резултати, иска да ги предугади по разни таинствени знаци, най-често по случайни съвпадения, които не могатъ да иматъ въ действителность никакво симптоматично значение. Наивната мисъль на малокултурния човѣкъ е наклонна да смѣта, че най-жизненитѣ лични и общи интереси сж нѣкакъ предопредѣлени тъкмо въ началото на новия годишенъ периодъ и че е въпросъ само на досѣтливо въображение, да се изтълкуватъ пророческитѣ указания, достжпни за всѣкого. Волята за напжтване на силитѣ въ природата по единъ желанъ пжть — чрезъ магически операции — върви ржка подъ ржка съ любопитството да се познае отъ напрежъ — чрезъ разни оракули — неизвестното действие на тия сили. Активенъ на практика, когато трѣбва да уведе една сждба, човѣкътъ не остава пасивенъ и въ мисъльта си, за да намѣри предварително едно успокоение. Той смѣсва въ двата случая, поради липса на достатъчно критика, това, което е субективно дадено, именно процеси на умствената си дейность и емоционалното си възбуждение, съ онова, което е законъ на природата или съотношение между обективнитѣ явления, независими отъ нашитѣ афекти, за да тегли мними логически последици отъ случайни съвпадения и да се гарантира по единъ ирраționаленъ начинъ за бждащето. Той е заклинатель и пророкъ, лѣкарь и вражалецъ, все по силата на единъ магически мирогледъ, обусловенъ отъ общото духовно състояние на срѣдата.

Праздникътъ на лѣтното слънцестоене минава още отъ древни времена като единъ отъ най-благоприятнитѣ годишни термини за всѣкакъвъ родъ магии и гадания. Твърде рано, и независимо въ разни страни, 24 юний става срѣдище на голѣмъ кржгъ обреди и повѣрия съ подобенъ характеръ —

тъкмо защото тая дата образува важенъ моментъ въ развоя на климатическитѣ условия и на икономическия битъ. Ако напредналитѣ религиозни системи абстрахиратъ донѣкжде отъ астрономически наблюдения и стопански интереси, за да признаватъ една празднична година, притъкмена въ нѣкои точки отъ хора на теоложката спекулация, малокултурнитѣ или варварскитѣ народи въ Европа, заемайки принципа на слънчовата година отъ по-старитѣ центрове на цивилизацията (Вавилонъ, Египетъ, Римъ), или осланяйки се на своя домашна астрономическа теория, държатъ преди всичко на практически нужди и подреждатъ своитѣ литургически и магически обичаи въ зависимость отъ земледѣлския трудъ и условията на годишното време. Подобно на много други народи по цѣлъ свѣтъ, тѣ сматрятъ високитѣ точки въ календаря като еквивалентни на съответния годишенъ периодъ, така че извършеното на 24 юний има стойность за всичкия интервалъ до последващия голѣмъ праздникъ: профилактиченъ огънь, симпатическа магия, прогноза, и т. н. Още съ отварянето на сезона се извършватъ традиционнитѣ обреди, за да се ангажира вече отъ тогава чрезъ магия, заклеване, игра, подражание и т. н. онова, което ще настжпи само постепенно, както и за да се освети чрезъ праздника въ началото всичко желано за по-късно.[1]

Нашиятъ народъ, макаръ и повлиянъ отъ календарни въззрения и култова практика на класическитѣ народи, остава въ голѣма степень вѣренъ на тия прастари натуралистически идеи, за да ги спаси дори подъ християнската набожность, въ християнскитѣ праздници.[2] Еньовдень, деньтъ на Ивана Предтеча, ще е билъ нѣкога у тракийци и славяни, прадѣди на днешнитѣ българи, значителна дата въ популярния календаръ, ако сждимъ по това, което е той днесъ въ праздницитѣ и повѣрията на всички български племена. Той минава за най-висока точка на лѣтното слънце, и отъ тоя день започва упадъкътъ на слънчовата сила, та и далечното настжпване на зимата. Представяйки си годишнитѣ периоди поетическо-алегорически подъ образа и съ името на светеца, чествуванъ въ

[1] H. Hubert et M. Mauss, „Étude sommaire de la représentation du temps", Melanges d'Histoire des Religions Paris 1909, 189 нт., 202.

[2] Срв. по-горе, въ увода, с. 13 нт.

началото, нашиятъ народъ приписва зимни атрибути на св. Еня, който персонифицира поврата къмъ ниско слънце, и казва: „Еньо си наметналъ кожуха, да върви за снѣгъ“;[1] „Еньо си облича клашника и отива за снѣгъ“; „Днесъ (24 юний) Еню навлича дебелъ кожухъ и потегля за снѣгъ“; и т. н.[2] Еньо въ случая е гръцкото име на светеца, Ἅϊ-Γιάννης, което въ Тракия се произнася Яни; и деньтъ на лѣтния св. Иванъ се нарича „Янювдень“ на югъ, Еньовдень на северъ (съ прѣгласъ на *я* въ *е*), все като свидетелство за едно културно влияние, съ заемка на нѣкои обреди и повѣрия, каквото напр. на обичая „Еньова буля“.

---

[1] П. Р. Славейковъ. Бълг. Притчи I, 169. Срв. тамъ II, 106: „Свети Еньо наметналъ кожуха за снѣгъ“. — Въ западна България се мисли за св. Тодоръ (февруарий), че „обличалъ деветь кожуси и на тоя день отивалъ при Бога, за да проси лѣто“. Д. Мариновъ, Жива Старина I, 122.

[2] СбНУН, XXII—XXIII, 11 (Трѣвна); Ив. Кириловъ, Бащино огнище 87 (Елена). — Подобна представа се свързва и съ други дати, близки до 24 юний. Въ Кюстендилско на 11 юний празднуватъ св. Вартоломей, и селянитѣ вѣрватъ, че отъ тоя день натагъкъ „слънцето се завърта на зиме“. Й. Захариевъ, СбНУН. XXXII, 159. — Срещу лѣтния св. Атанасъ (5 юлий) момичета и момчета, по съобщението на Л. Каравеловъ, Съчинения II, 124, и Памятники 237, излизали около полунощь на улицата и очаквали да чуятъ какъ св. Атанасъ ще да се качи на планината и ще запѣе:

Ела зимо, мина лѣто,
И донеси дълги нощи
Съсь седѣнки, съсъ предѣнки.

Пѣсеньта гласи по-пълно.

Ял-л-ла!
Иди зима, утиде си лѣто!
И закарай вакли овце,
Да зимуватъ, да нощуватъ,
И испжди щръкелете,
Щръкелете съ ластавички.
Дойди зимо, иди лѣто!
Та донеси джлги нощи,
Сжсъ сѣдѣнки, сжсъ прѣдѣнки.

Обратно, спор. Раковски, Показалецъ 11, младитѣ ходятъ на първа пролѣть въ гората, да слушатъ мома като вика: „Иди си зима, да доди лѣто!“

Нѣма съмнение, върху народния праздникъ на 24 юний упражнява извѣстно влияние евангелската легенда за светеца, чието рождение се пада на тая дата. Защото още твърде рано Иоанъ Кръститель, Предтеча на Исуса, получава опредѣлено мѣсто въ календаря и бива чествуванъ нѣколко пѫти презъ годината, съ свой цикълъ праздници, именно на 24 юний, (рождение), на 29 августъ (посичане, смърть), на 7 януарий (Ивановдень) и на 24 септемврий (деветь месеца преди 24 юний), деньтъ на неговото зачатие.[1] Първата дата се избира въ зависимость отъ празднуването на Коледа. Щомъ къмъ срѣдата на IV. вѣкъ Рождество Христово се фиксира на 25 декемврий, отъ само себе си се опредѣля и датата на Еньовдень. Изходна точка на изчислението служатъ думитѣ на евангелиста Лука (1,26) за идването на свѣтъ на Иоана шесть мѣсеца преди Христа, при което 24 юний се взима за това, че древниятъ римски календаръ брои тъкмо тоя день, а не 25 юний, за лѣтень солстиций. Къмъ това изчисление прилѣгатъ добре думитѣ на самия Иоанъ: „Той (Христосъ) ще расте, а азъ ще намалявамъ", които св. Августинъ коментира сполучливо така: „Днесъ, когато деньтъ почва да намалява, е роденъ Иоанъ, за да се унижи човѣкътъ; а тогава, когато деньтъ почва да расте, се ражда Христосъ, за да се възвиси Богъ". Иоанъ Кръститель е единъ отъ най-старитѣ светци на християнската черква, макаръ да не е още поменатъ въ календара на Филокала (354 г.); синодътъ въ Агде отъ 506 г. брои деньтъ му (Рождение) между най-голѣмитѣ праздници, на които вѣрващитѣ трѣбва да присѫтствуватъ на обща служба. И това значение на праздника се разбира лесно както отъ ролята на мѫченика като предтеча на Месия, така и отъ неговата тъй трагична смърть.

Главната сила на народния праздникъ иде, обаче, не толкова отъ литургията на християнския мѫченикъ, колкото отъ езическитѣ въззрения и обичаи, свързани съ тая дата. Бихме могли вече по аналогия да допускаме: както Коледа иде да измѣсти или погълне дохристиянски обреди по време на зимното слънцестоене, така че тѣхната популярность допринася и за закрепване на заетия праздникъ, лишенъ отъ друга опо-

---

[1] K. A. Heinrich Kellner, Heortologie. Freiburg 1901, 138 нт.

ра въ традициитѣ, така деньтъ на Иоанъ Предтеча бива фиксиранъ отъ черквата къмъ единъ трудно изкоренимъ празденикъ на езичницитѣ по време на лѣтното слънцестоене, за да се притули всичко похабно и осѫдително въ него. Че това ще е било наистина тъй, показва ни вече изричното свидетелство на св. Августина за лустрациитѣ на Еньовдень, които той осѫжда като нехристиянски. Голѣмиятъ черковенъ отецъ, покръстенъ въ 387 г., свидетелствува за такъвъ обичай въ Либия: „natali Iohannis de solemnitate superstitiosa pagana Christiani ad mare veniebant, et se baptizabant".[1] И това иде да потвърди, че кѫпането въ извори, рѣки и други води на Еньовдень нѣма първоначално нищо християнско въ себе си, макаръ по-късно то и да се търпи, като мнимъ споменъ отъ кръщението въ Йорданъ. Не вече въ Африка, а далеко на северъ, у руситѣ, ние имаме сходни показания за срѣдлѣтни езически традиции въ срѣднитѣ вѣкове, каквото напр. въ Густинската лѣтопись, съставительтъ на която говори за Купало, олицетворения праздникъ на 24 юний: „Купало, яко же мню, бяше богъ обилія, яко же у еллинъ Цересъ, ему же безумніи за обиліе благодареніе приношаху въ то время, егда имяше настати жатва. Сему Купалу-бѣсу еще и донынѣ по нѣкоихъ странахъ безумніи память совершаютъ, наченше іюня 23 дня въ навечеріе Рождества Іоана Предтеча даже до жатвы..." Но за тоя руски праздникъ ще говоримъ по-нататъкъ.

Култъ на Fors Fortuna и гадане по жребие

Има обаче и нѣщо друго. Дълго време преди тия свидетелства на Августина и на руския хронографъ, деньтъ 24 юний е билъ чествуванъ край Срѣдиземно море, и специално въ Италия, по начинъ, който сѫщо подсеща за съвременни обичаи въ Европа, осѫждани отъ черквата. Ако за варварскитѣ народи на древностьта нѣмаме никакви положителни сведения относно solstitium aestivum, за класическия свѣтъ ние знаемъ факти, които подчертаватъ косвено характера на еньовденската обредность на западъ, северъ и изтокъ. Именно, на 24 юний е била чествувана въ Римъ, и то отъ по-нискитѣ слоеве, богинята на щастието, Fortuna. Ежегодно на тоя день

[1] Вж. съотвѣтното мѣсто отъ Августинъ, Opera, v. V (1683), 903, у J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] I, 490.

отъ календаря сж се стичали поклонници въ двата твърде стари храмове на богинята, основани по преданието отъ Servius Tullius (VI. в. пр. Хр.), тоя любимецъ на народа, сматрянъ за истинско чадо на щастието (Fortunae filius у Хорация), понеже се е издигналъ отъ презрѣнъ синъ на робиня до царския тронъ. Единиятъ храмъ, нареченъ Fors Fortuna, се е намиралъ извънъ града, на дѣсния брѣгъ на Тибъръ, при камъка на първата миля по Via Portuensis; другиятъ, нареченъ просто Fortuna, е красѣлъ Forum Boarium и се отличавалъ съ прикрита дървена статуя — на царь Сервия (споредъ едни) или на богиня Фортуна (споредъ други). Къмъ първия идва въ 293 г. пр. Хр, едно ново светилище на богинята, построено отъ консула Sp. Carvilius (победитель надъ самнититѣ и етрускитѣ) при камъка на шестата миля по Via Portuensis. И двата тия храма въ сжщата посока извънъ града сж били цель на масово посещение въ опредѣленъ день на годината. „На 24 юний, нашия Еньовдень, пише Л. Преллеръ, се пада храмовиятъ празникъ, на който особенно всички потиснати и изпълнени отъ надежди, включително робитѣ, се стичатъ отъ цѣлия градъ къмъ тази Fortuna, било по мостоветѣ, било съ лодки по рѣката, която този день носи много веселъ и лекомисленъ народъ; лодкитѣ тогава сж укичени съ цвѣтя, а гребцитѣ пиятъ храбро и пѣятъ радостно въ честь на добрия царь и на срамежливата му любовница."[1]

Понеже и по-къснитѣ селски календари на римлянитѣ не пропускатъ да отбележатъ праздника, а Columella (X, 316) изрично иска следъ благополучно прибрана жетва: celebres Fortis Fortunae dicite laudes, оправдано е заключението на Маркваргъ и Висова,[2] че Fors Fortuna се е схващала въ най-древно време като богиня на земледѣлието, застжпница на сждбинитѣ, които предопредѣлятъ работата на селянина, заради което и храмоветѣ ѝ сж се намирали първоначално извънъ града, на полето. Въ времето на Цицерона (de leg. II, 28), обаче, Fortuna се мисли богиня на слѣпата случайность — и праздникътъ на 24 юний се тачи отъ хора, които предоставятъ успеха си на случая. Съ огледъ къмъ стария култъ на Фортуна характерно е това, че храмътъ на

[1] L. Preller, Römische Mythologie[3] II (1883), 180.

[2] J. Marquart, Le culte chez les romains. Paris 1890, II, 369; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer. München 1902, 206.

богинята въ Praeneste е притежавалъ, къмъ края на републиката, знаменитъ оракулъ, и че тамъ сж били оставяни отъ жени надписи, въ които става дума за nationu cratia, т. е. благодатъ по деца. Характерно е сжщо, че този храмъ на Fortuna Primigenia, отъ който има запазени и сега значителни развалини, е длъжалъ богатството и славата си на своитѣ гадатели: гаданието е ставало чрезъ жребие (sortes), т. е. чрезъ надписани джбови пржчици, които едно дете смѣсвало и после вадѣло.[1] Най-сетне не би трѣбвало да се забравя, че култътъ на богиня Фортуна се свързва следъ Августа съ култа на императоритѣ и на други знатни лица, така че лоялностьта на поданицитѣ често се изразява, въ Римъ и въ провинциитѣ, чрезъ посвещения pro salute et reditu imperatoris на тая богиня. Тя добива и свой специаленъ образъ като Fortuna Redux (т. е. богиня на щастливото заминуване и връщане), по случай пристигането на Августа, въ 19 г. пр. Христа, отъ Азия въ Римъ. Траянъ отива по-далечъ и учредява собственъ храмъ на Фортуна като обща свѣтовна сила, въ който храмъ се жертвува на първия день на Нова-година.[2]

Вземемъ ли предъ видъ, колко всеобщи сж днесъ еньовденскитѣ обичаи въ Европа и какъ тѣ се досѣгатъ въ основната си идея съ древнитѣ култове и магии, ние бихме имали право да вѣрваме, че тукъ се касае за една амалгама отъ домашно и чуждо, отъ северно и южно. И вѣрно остава принципалното гледище на Веселовски[3] за необходимостьта да стоимъ на почвата на по-широко сравнение при тълкуването на тази обредность, за да не изпаднемъ въ частни, областни обяснения на битовитѣ черти и суевѣрия. Като сравнява сардинско-сицилийскитѣ обичаи за кжпане срещу Еньовдень и за

[1] L. Preller, ц. с. 189; G. Wissowa, ц. с. 207. — Споредъ приготвената отъ нѣкакво чудно маслинено дърво arca (ковчеже), въ която се пазѣли тия пржчици за жребие, богъ Юпитеръ, чиято статуя се намирала край тази на Фортуна въ Praeneste, носи прозвището Arcanus. Легендата разказва, какъ единъ благороденъ пренестинецъ узналъ въ съня си, че трѣбва да копае въ скалата, на която стои храма, и какъ той открилъ тамъ джбовитѣ пржчици, изписани съ старински знаци. — Гаданието per sortes е било познато и другаде въ Италия; имало е и частни гадатели, sortilegi. L. Preller, ц. с. 190.

[2] L. Preller, ц. с. 187; G. Wissowa, ц. с. 212.

[3] А. Н. Веселовскій, ЖМНПр. 1894, февраль, 287.

насаждане цвѣтя въ саксии съ древнитѣ адонисови градинки и кѫпането статуята на Тамуза срѣдъ лѣто, Фрезеръ [1] обобщава взаимодействието между семитско-картагенската обредность и прастария италиянски фолклоръ по следняя начинъ: „Срѣдлѣтнитѣ игри на децата въ Сардиния и Сицилия изглеждатъ като прѣко продължение на картагенскитѣ обреди за Тамуза. И все пакъ срѣдлѣтниятъ праздникъ е тъй широко разпространенъ и тъй дълбоко вкорененъ въ централна и северна Европа, щото не ни е позволено да го възвеждаме навсѣкѫде къмъ ориенталско потекло изобщо и къмъ култа на Адониса частно. Той изглежда да бѫде по-скоро нѣщо туземно, отколкото нѣщо екзотично, внесено отъ Изтокъ. Ние ще сторимъ, следователно, по-добре да предположимъ, че въ единъ отдалеченъ периодъ сходни начини на мисъльта, почиващи на сходни нужди, сѫ накарали хората независимо въ различни земи, отъ Северно море до Ефратъ, да празднуватъ лѣтното слънцестоене съ обичаи, които, макаръ и да се отличаватъ въ нѣкои нѣща, все пакъ се съгласуватъ тѣсно; че въ историческо време една вълна отъ източно влияние, дошла може-би отъ Вавилония, носи тамузовата или адонисова форма на праздника къмъ западъ, за да се спосрещне съ туземната форма на единъ сроденъ праздникъ; и че подъ натиска на римската цивилизация тѣзи различни но сходни традиции се обединяватъ взаимно и се кристализиратъ въ разновидни образувания, които сѫществуватъ едно край друго. Черквата, неспособна да ги потѫпче съвсемъ, премахва доколкото може погрубитѣ имъ черти и, мѣнейки изкусно имената, позволява имъ да вирѣятъ като християнски. И което тукъ казваме за срѣдлѣтнитѣ праздници, може да се приложи навѣрно, mutatis mutandis, и за пролѣтнитѣ праздници“.

Това схващане изтъква изобщо правилно международния характеръ на европейската народна обредность, и едничката добавка, която би могла да се внесе къмъ него е, да се подчертае по-настойчиво силата на домашнитѣ традиции, чието потекло се губи въ тъмата на предисторията. Чуждото културно-ориенталско влияние сочи само затова по-голѣмо, че ни е добре документирано. Но то едвали превишава значението на гръцката и римската митоложко-магическа старина, когато се касае да обяснимъ северноевропейскитѣ обичаи и повѣрия.

---

[1] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris [2] (1907), 207.

Българската еньовденска обредность

Българската еньовденска обредность, изцѣло взета, представя единъ вариететъ къмъ типичния срѣдлѣтенъ праздникъ, познатъ въ всички страни на Европа, и изслѣдването трѣбва да посочи въ частности, съ какво се характеризуватъ нашитѣ катартични обичаи, магии за плодородие и гадания, прикрепени къмъ 24 юний, наспроти онова, което е успоредица или изворъ въ фолклора другаде. Че съвременната наша обредность възлиза съ известни свои елементи къмъ по-стари епохи, свидетелствува вече единъ такъвъ документъ, какъвто е **Синодикътъ** на царь Борила отъ XIII. вѣкъ. Между другитѣ анатеми срещу езически и еретически възгрения тукъ четемъ и следчата:

Иже іоуніа мца кд днь на рождьство іоанна кртлѣ творащи вльшвеніа. и плодовь влъхвеніа. и еднка въ тж нощь скврънила творать таинства и еллинстѣи слоужбѣ подобнаа анаѳема.

Това старобългарско обличение,[1] твърде кратко и донѣкжде тъмно, напомня по съдържание и тонъ възмущенията на нѣкои руски черковници по поводъ на разпуснатитѣ игри на Еньовденъ. Игуменъ Памфилий (1504) разказва напр., какъ въ светата нощь срѣщу „велій праздникъ“, деньтъ Рождество Предтечево, „мало не весь градъ возмятется, и въ селѣхъ возбѣсяться, въ бубни и въ сопѣли и гудѣніемъ струннимъ и всякими не подобными играньми сатанинскими, плесканіемъ и плясаніемъ; женамъ-же и дѣвкамъ и главами киваніе, и устами ихъ непріязненъ кличь, вся скверныя бѣсовскія пѣсни, и хребтомъ ихъ вихляніе, и ногамъ ихъ скаканіе и топтаніе; ту есть мужемъ и отрокомъ великое паденіе, мужеско, женско и дѣвичье шептаніе, блудное имъ воззрѣніе, и женамъ мужатымъ оскверненіе, и дѣвамъ растлѣніе“. Знаменитиятъ Стоглавъ[2] знае сжщо „еллинское бѣсованіе, различные игры и плясаніе въ навечеріе праздника Рождества Христова и противъ праздника Рождества Іоана Предтечи въ ночи“, както и за празд-

---

[1] М. Г. Попруженко, Синодикъ Царя Бориса. Одесса 1899, 33.

[2] Това е сборникъ въ 100 глави, гдето е даденъ сводъ на мненията и постановленията на московския духовенъ съборъ отъ 1551 г., свиканъ отъ царь Иоанъ IV. Съборътъ има предъ видъ еднакво и черковни и свѣтски въпроси, внасяйки редъ въ живота на руското духовенство.

ника на Купало, когато „нѣціи, пожаръ запаливъ, предскакаху по древнему нѣкоему обычаю".[1] Той ни съобщава сжщо, че „противъ праздника Рождества Іоанна Предтечи и въ нощи на самый праздникъ, и въ весь день и до нощи мужи и жены и дѣти въ домѣхъ и по улицамъ и ходя и по водамъ. глумы творятъ всякими играми, гусльми и иными многими виды и скаредными образованіи. И егда нощь мимо ходитъ, тогда отходятъ въ рощѣ съ великимъ кричаніемъ, аки бѣсни, омываются водою".[2]

Въ освѣтлението на тѣзи руски свидетелства, както и на подобнитѣ отъ Западъ, които започватъ още въ VII. вѣкъ,[3] тъмната формула на нашия Синодикъ като че добива своя по-опредѣленъ и точенъ смисълъ. Ако нашия анонимъ говори изобщо за скверни таинства и елински обреди, чуждитѣ по-категорични проповѣди изтъкватъ паленето и прескачането на огньове, нощнитѣ бѣсни танци и свирни, сатанинскитѣ пѣсни, срамното блудство на мжже, жени и моми, и кжпането въ зори. Какво значатъ „влъшвения" и „плодовъ влачения" на Синодика, личи пъкъ отъ днешната наша обредность, съ разнитѣ гадания и магиитѣ за ограбване чуждитѣ ниви. Могло би да се пита, като се знае че Синодикътъ е преведенъ отъ гръцки, дали това запрещение не възлиза сжщо къмъ гръцкия оригиналъ. Но интересно е, че тъкмо тая и други нѣколко точки отъ анатемитѣ противъ богомилитѣ (защото Синодикътъ никне тъкмо следъ търновския съборъ въ 1211 г., свиканъ по инициатива на царь Борила за осждане и оборване на богомилската ересь) не се съдържатъ въ византийскитѣ извори, та не е изключена възможностьта да иматъ тѣ предъ видъ не само чужди, но и домашни езически преживѣлици.[4]

---

[1] Вж. и по-горе, ч I, гл. III, 113, както и 358.

[2] Вж. тѣзи свидетелства у А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу I, 444; А. Веселовскій, „Отчетъ о Труды этногр.-статистич экспедиціи Чубинскаго", Записки Имп. Акад. Наукъ XXVII (1885), 22; А. Соболевскій, Матеріалы и изслѣдованія въ области слав. филологіи и археологіи. СПбгъ 1910, 259; L. von Schröder, Arische Religion II, 246, 256, 319.

[3] Въ Vita на св. Eligius се препоржчва: „Nullus in festivitate sancti Joannis vel quibuslibet sanctorum solemnitatibus, solstitia, aut vallationes, vel saltationes, ad caraulas, aut cantica diabolica exerceat. Migne, Patrol. lat. 87, 528.

[4] М. Г. Попруженко, ц. с. 75, 82, 167.

Богомилски, обаче, надали сж били всички осждени отъ черквата обичаи. Официалното духовенство смѣсва произволно народно-суевѣрно и доктринерско-езическо, приписвайки на умразнитѣ сектанти всичко, което извиква възмущението й. Основание за това тя е имала донѣйде и въ обстоятелството, че богомилитѣ сж поддържали нѣкои отъ популярнитѣ правни институти и народни обичаи,[1] подбудени било отъ демагогия, било отъ искренъ демократически протестъ срещу социалнитѣ неджзи и чуждата културна изтънченость, насаждани отъ горе. Съ течение на времето, когато усърдието на проповѣдницитѣ намалява и смѣшението между езическо и християнско става все по-голѣмо, черквата става безгрижна за невиннитѣ народни тържества и ги търпи толкова по-охотно като веселъ праздникъ, че всичко похабно и разпуснато — поне у насъ — се изоставя. Всѣкакъ, еньовденската обредность не знае вече, съ рѣдки изключения, нищо дионисовско, нищо грубо-еротическо, и поезията взима връхъ надъ единъ обреденъ реализъмъ, въ който по-рано сж се счували отзвуци отъ далечна старинг, морално тъй индиферентна, когато се касае за магически действия. Само карнавалнитѣ кукерски игри къмъ срѣдата или края на зимата сж очували — въ мимическа форма — предишната първобитна оргиастика.

II

Лѣковити и магическн билки

И за българитѣ важи това, което стариятъ Аѳанасьевъ говори за всички славяни: „Наравнѣ съ прочими родствеными племенами, славяне при лѣтнемъ поворотѣ солнца возжигають костры, совершаютъ омовеніе въ рѣкахъ и источникахъ и собираютъ цѣлебныя травы.“[2] Би трѣбвало само да се добави, че паленето огньове на тоя день е почти изчезнало у насъ, но че въ замѣна ставатъ нѣкои гадания и магии, които се повтарятъ и на други дати, бележити въ прогностическо отношение.

Въ съзнанието на простия народъ деньтъ 24 юний има значение на голѣмъ предѣлъ въ календаря, като точка на

[1] Н. Г. Благоевъ, Правни и социални възгледи на богомилитѣ. София 1912, 30.

[2] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 714.

лѣтното слънцестоене. Независимо отъ пословичния изразъ за дѣдо Еньо, който на този день си обличалъ кожуха за снѣгъ, вѣрва се въ Трѣвненско, че все тогава слънцето при изгрѣване се „прекапичвало три пѫти и се връщало назадъ“; затова хората, особено женитѣ и децата, „излизатъ на нѣкоя чука преди да изгрѣе слънцето и гледатъ, кога изгрѣва, какъ ще играе.“ [1] Въ Станимака сѫщо „излизатъ на „Янюфден“ въ тъмни зори отвънъ града по върховетѣ, „да гледатъ изгрѣването на слънцето, което се въртѣло тоя день.“ [2] Въ селата около Гюмюрджина нѣкои наржчватъ срещу Еньовдень на майкитѣ си, да ги събудятъ рано, за да гледатъ какъ „слънцето играе га излйна (излиза).“ [3] Раковски съобщава за Котелъ, какъ бабитѣ разправяли, че на Еньовдень „слънце, додѣ още не пущало зары, играяло съ двѣ сабы въ ржце, а другы думжть, чи ся въртѣло на самъ на татъкъ.“ [4] Въ свръзка съ това повѣрие стои и обичаятъ въ Одринско, да си миятъ женитѣ на Еньовдень главитѣ преди изгрѣвъ-слънце, като наричатъ: „Какту сж върти слънциту, тъй дж ми търчи кусътж.“ [5] Идеята за астрономически повратъ, по силата на наивно прагматизиране, води къмъ легендата за въргене, игране и танцуване съ саби въ ржце, при което твърде естествено къмъ магическата дата въ календаря, когато се сбждватъ желанията, се осланя и народноетимоложкото заклеване за бързо растене (търчене, тичане, сливане) на косата. У французи, литовци, руси сѫщо има това повѣрие за въртене или игране на слънцето. Въ Лоренъ, „le 24 juin, jour de Saint Jean, quelques personnes vont (de grand matin) sur une montagne elevée, et y attendent le lever du soleil, pour le voir danser“.[6] Литовцитѣ вѣрвитъ, че слънцето преливало на Еньовдень цвѣта си, отъ синьо въ червено, желто и т. н. „Който види тази игра, той ще бжде презъ цѣлъ животъ щастливъ“, каз-

---

[1] СбНУН. XXII—XXIII, 11.

[2] Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напредъкъ I, 193, 226.

[3] Мой записъ отъ 1923 г. — Въ Струга на св. Вартоломей (11 юний) се става рано, за да се види слънцето при изгрѣване какъ се завърта къмъ зима. СбНУН. IV, 93.

[4] Раковски, Показалецъ 11, 22.

[5] М. Арнаудовъ, СпБАН. VI (1913), 119.

[6] J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] III, 435 Срв. L. von Schröder, Arische Religion II, 37, 48, 71 нт.

ватъ тѣ, и една тѣхна пѣсень гласи: „Млади момчета, млади момичета, не спете въ Ивановата нощь! Тогава вие ще видите, какъ слънцето играе." [1]

Треви и цвѣтя, събрани срещу праздника на 24 юний или на самия праздникъ, притежаватъ магическа цѣлебна и предпазителна сила. Еньовдень означава край на лѣтната растителность, св. Еньо намѣта клашникъ за зима, и билкитѣ отъ тоя день нататъкъ губятъ своята жизнена мощь. Брането лѣковити билки у народа става изобщо на дни, които осветяватъ по таинственъ начинъ всичко извършено тогава: презъ Русалската недѣля, на Еньовдень, и т. н. Защото значението на единъ тържественъ актъ зависи не само отъ неговата собствена сѫщина или отъ псевдорационалното му осмисляне, но и отъ чисто външната календарна локализация, съ повдигнатото настроение на годишния моментъ и съвкупностьта отъ религиозно-магически традиции. Доколко Еньовдень е par excellence день за събиране билки, личи вече отъ популярния епитетъ на светеца, „свети Иванъ бильоберъ." [2] И по обредно-поетическа апотеоза на човѣшкитѣ намѣрения и действия, пѣснитѣ говорятъ не само за моми и момци, отишли изъ поле и гора да кѫсятъ цвѣтя, да виятъ венци и т. н., но и за самия светецъ, Еньо, „тръгналъ съ кола за биле." Светецътъ среща младитѣ, и тѣ го увѣряватъ, че билкитѣ сѫ вече обрани, за млѣко по кравитѣ и масло по овцетѣ. [3] Въ еньовденска пѣсень отъ Бургазко бездетната Домна царица пита слънцето:

Като ми грееш есно, високо,
Та да не знаеш билье за рожба,
Билье за рожба, за клето сърцце?

И слънцето отговаря:

---

[1] Э. Вольтеръ, Матеріалы для этнографіи латыш края. СПбгъ 1890, I, 48 — За руситѣ вж. напр. Берманъ, „Календарь . . . въ Вилнской губ." Извѣстія Русс. Геогр. Общ. 1867. о. о. 22.

[2] П. Ц. Любеновъ, Самовили и самодиви 136; Д. Мариновъ, Жива Старина I, 176, СбНУН. XXVIII, 489; В. Качановскій, Памятники б. нар. творчества 14; Срп. Етногр. Зборник XVI, 170; Й Захариевъ, СбНУН. XXX, 159.

[3] Срв. въ гл. V. пѣснитѣ отъ Лозенградъ и Селиолу.

Знаем го, знаем, Домна царице,
Яла го кажат много далеко,
Много далеко и много скжпо...
Чобан го бере стадо да кърми
За шеро егнье, за пресно млеко.

Домна царица моли слънцето:

Набери ми го, донеси ми го,
Аз да го вара, аз да го пия,
Дано стана пълна непразна.[1]

Еньовскитѣ билки, значи, не само лѣкуватъ обикновени болести и засилватъ родовитость и млѣко на закърменитѣ съ тѣхъ овци и крави, но действуватъ магически-цѣлебно и на бездеткинитѣ, щомъ безплодието се схваща у народа сжщо като болесть.[2] На първо мѣсто, обаче, тия билки се бератъ и виятъ на китки отъ момитѣ, както показва пѣсеньта отъ Софийско:

Рано рани Маргита девойка
Рано рани на ден на Іаневден,
Рано рани, рано да отиде
У полето, у росно ливагье,
Да набере цвекье меризливо,
Да увиіе Іаневската китка...[3]

Въ зависимость отъ еротическия моментъ на празднуванато, нататъкъ пѣсеньта говори какъ момата билеберка среща по редъ овчарь, орачъ и терзия, които ѝ предлагатъ да обиятъ росата по тревата, та да не си мокри поли и чехли. И момата отказва на първитѣ двама, за да си намѣри прилика само у терзията.[4]

---

[1] Д. Мариновъ, Извѣстия на Етнограф. музей I (1907), 16; СбНУН. XXVIII, 494. Въ скжсенъ вар. Домна царица ходи да бере „сутрина рано“ сама „билки за рожба“. СбНУН. XXVIII, 491.

[2] Срв. „Кукери и Русалии“, СбНУН. XXXV, 236.

[3] СбНУН. II, 32, с. Локорско.

[4] Оная „янѐвска китка“, брана преди слънце отъ моми и жени, се пази за лѣкъ презъ годината, и когато нѣкого заболи глава или го разтресе, даватъ му да се прикади съ нея; съ нея закърмятъ и добитъка, кога видятъ да е нефелитъ. СбНУН. XIII, 171.

Пѣсни за магическитѣ билки

Народната пѣсень разработва често мотиви, въ които е приплетена обредно-магическата употрѣба на еньовденскитѣ билки. Ще приведемъ тукъ нѣкои непубликувани до сега лирическо-баладни текстове, крайно интересни съ огледъ на подробноститѣ си въ тая точка. Така, една пѣсень отъ Чирпанско[1] разказва за моми, които на Еньовдень ходятъ въ поле широко, да бератъ билки и да мамятъ момци:

Гана за билки въ полето

Мама Гани дума: Гане, синко Гане,
Що си замръкнала, Гане, синко Гане,
На ден ми Еньовден, Гане, синко Гане,
С аргати на нива, Гане, синко Гане,
С косачи в ливади, Гане, синко Гане?
Снопи ли си влякла, Гане, синко Гане,
Или кръсци клала, Гане, синко Гане;
Сено ли си брала, Гане, синко Гане,
Или купи трупа, Гане, синко Гане?
Гана мами дума: Мамо, мила мамо,
Ти кога ме питаш, право да ти кажа:
Не съм снопи влякла, нито кръсци клала,
Нито кръсци клала, с аргати на нива;
Не съм сено брала, нито купи трупала,
Нито купи трупала с косачи въ ливади.
Срещнаха ме, мамо, мойте мили дружки,
Че ходихме, мамо, на ден ми Еньовден,
Във поле широко, билки да си берем,
Билки да береме, момци да мамиме.[2]

Какъ става това мамене на момци, излага пѣсеньта отъ сжщия край, Чирпанско, въ която става дума за магия съ ония билки, варени въ ново гърне и наричани въ съгласие съ народната етимология — омана за омайване, вратика за завъртане и дюлюнянка за отдѣляне на либето:

---

[1] Тая пѣсень, както и следнитѣ, ми бѣха доставени отъ студента М. Пчеларовъ. Той ги е записалъ отъ старата си майка, родомъ отъ с. Западно-Шивачево (Каратерзилери), Чирпанско, която сега живѣе — и продължава да пѣе — въ с. Чомаковци, при Червенъ-брѣгъ.

[2] Пѣе се на Еньовдень и на жетва.

Рада омагьосва либе

Рада си жетва женеше
На нехна нива голяма.
Женала, що е женала,
Че си жетвата остави.
Отиде Рада за билки,
Билките да си набере:
Омана и въртигата,
Пустата дюлюлянката.
А омана е набрала
На личен ден ми Гьоргьовден,
А въртига е набрала
На личен ден ми Еньовден,
А дюлюлянка й набрала
На личен ден ми Петровден.
Радо ле, магьоснице ле!
Ново е гърне купила,
Че си огъня наклала.
Турнала й билки да вари,
Варила и наричала:
„Омано, омай ми либе!
Въртиго, завърти либе!
Пустата дюлюлянката,
Дюлюлянко, задели либе
От пътя, от кръстом пътя,
При мене либе да дойде,
Двамата да се земиме!"
Либе изъ пътя вървеше,
Дюлюлянка либе задели,
Отъ пътя, от кръстом пътя,
Че го при Рада насочи.
Либе при Рада отиде,
Рада на либе думаше:
„Хайде, либе, да те наръся,
Много е либе горещо,
Та да се либе разхладиш".
Че си го Рада наръси.
Като го Рада наръси,
Либе се не разхладило,

Ами се още сгорещи;
Че си при Рада отиде,
Отиде да я пригърне.
Либе си Рада пригърна
И си на нея думаше:
„Радо льо, магьоснице ле!
Че как ме, Радо, магьоса
Та ме от пътя отдели,
От пътя, отъ кръстом пътя?“
Рада на либе думаше:
„Ази те, либе, не дела,
А те те либе отделят,
Моите билки хубави:
Омана и въртигата,
Пустата дюлюлянка“.[1]

Но еньовденскитѣ билки могатъ да служатъ и за друга цель, като магия за пропжждане. Трета пѣсень, вариантъ къмъ толкова разпространения мотивъ „Змей люби мома“,[2] говори за мома, която бере на личния день, Еньовдень, магически билки, за да омрази съ тѣхъ любовника си змей:

Змей люби мома

Змей гора префръкна, че въ ливади кацна;
Там Гана завари, че на Гана дума:
Гане, първо либе, що щеш, Гане, тука
Във росно ливаде, хем росно, хем кално?
Гана змею дума: Змеьо, първо либе,
Ти кога ме питаш, право да ти кажа.
Аз съм дошла тука билки да си бера,
Че днеска е, либе, личен ден Еньовден,
Та билки се берат, билки да набера —
Жълтата въртига и комонигата
И еднострѫката синята тентява;
Майка ми е, либе, върла магьосница,
Та да й занеса, да занеса, либе,

---

[1] Пѣсеньта се пѣе на хоро. Всѣки стихъ се повтаря два пѫти.

[2] Срв. най-новитѣ варианти въ моята Северна Добруджа (1923) № 98 и сл.

Та да ме накъди, накъди и поръси,
Змей да мене люби. — Щомъ му Гана каза,
Змей гора префръкна, там Гана остави.[1]

Еньовски венецъ и еньовска китка въ българскитѣ обичаи

Цвѣтя и треви отъ Еньовдень, увити на китки или на венецъ, притежаватъ изобщо голѣми магически добродѣтели. Отъ разни краища на България ние имаме сведения за обичай на младитѣ, а сжщо тъй и на старитѣ, еднакво на моми, жени и биляри, да излизатъ и бератъ изъ поле н гора разни бурени. Отъ миналитѣ вѣкове ние имаме проповѣди на черковницитѣ противъ бродници и баснарки, които си служатъ съ разни „билявища", за да правятъ магии: този родъ народни лѣкари будятъ негодуванието на добритѣ християни, и тѣ биватъ анатемосвани като антихристови ученици.[2] Но изкуството имъ не е забравено и въ ново време, особено въ свръзка съ Еньовдень. „Въ него дьнь, пише Раковски за Котелъ,[3] рано, преди да изгрѣе слънце, ходіжть по горж баби, моми, булки и деца та бержть различни цвѣтия, а особенно баби бержть трѣвы и буряны, коихъ наричіжть Енювы билкы, и Енювецъ цвѣтие, кое е жьлто, и е прилично на скрьшь. Къту сж за-

[1] Билкитѣ „омразни и раздѣлни", които майка на мома бере, за да отпжди змея любовникъ — и тѣ сж най-често вратика, комуника и тентява — се варятъ посрѣдъ нощь въ ново гърне, „необгорвано", и то отъ майката, която трѣбва да бжде „хемъ гола, хемъ гологлава". Срв. вар. Ц. Гинчевъ, Трудъ IV (1892), 517.

[2] Въ единъ ржкописъ отъ XVIII. вѣкъ, намѣренъ въ с. Рила, стои „Слово ради самовилы, и бродници, и магесницы, и юбаялници". Тукъ изброенитѣ видове магьосници, къмъ които идатъ баснарки и биляре, сж наречени „антихристови оученицы", и които хора ходятъ при тѣхъ за лѣкъ, тѣ сж „идолопоклонци" — кккто сж и ония, „които ляють іолово, и които вѣруять на бась, на залагане, чародеяние, . . . кои жены нарицаютселекарицы, да давать билявища". — Въ второ слово, посветено на сжщия предметъ, се цитиратъ „безумны человецы, които говорятъ: магыя ми е сотворена и не раждамъ, а други каже: магия мне сотворена и умираютъ ми деца, а други каже оу каще имамь магыи, и ненде ми работа напредь, а други каже іотъ магия ми нетрая ми добицы". — В. Качановскій, Памятники болгарскаго народнаго творчества. СПбгъ 1882, 22 нт. — Подобни руски обличения отъ XVI. вѣкъ вж. по-долу.

[3] Г. С. Раковски, Показалецъ 11.

вьрнжть у дома си, еще додѣ не е изгрѣяло слънце, сварявжть тыя цвѣтове, и кжпіжть ся съ тѣхъ. Оставіжть же и неварено цвѣтие, и го оплитжть на венецъ, кого държіжть цѣлж годинж, то есть до другы Енювъ дьнь, додѣ набержть ново. Отъ той-зи вѣнецъ зѣмжть по малко прѣзь цѣлж годинж и кждіжть болящихъ." — Бр. Миладиновци съобщаватъ за Кукушъ, Македония, че на Ивандень старитѣ жени берѣли лѣковити билки и че въ Воденъ тѣзи билки висѣли по дюкенитѣ, „за да имаетъ повике покупници."[1] Л. Каравеловъ говори за Копривщица, че събранитѣ „еньови билки" (теменуга, тинтява, подбелъ и пр.) се варятъ преди изгрѣвъ-слънце и че съ тѣхъ се миятъ за избава отъ зли духове, каквото чума, таласъмъ, вампиръ, каракончо, и отъ магии.[2] Въ Ксантийско (с. Еникьой и Габрово) бабитѣ беретъ на „Янювдень" разни треви и билки за лѣкуване презъ годината, а момитѣ виятъ китки, по които наричатъ за женитбата си. Така и въ Ахж-Челебийско, когато момитѣ ще си напѣватъ пръстенитѣ на 24 юний, вечерьта срещу „Йѣнюф-ден" ще наберать едно особено бѣло цвѣте, наречена „йѣнюска китка" или „йѣнювичька", и всѣка мома ще си извие китка отъ него. Между пѣснитѣ, които придружаватъ наричанията при обичая „Еньова буля", една гласи:

Момѣ, мари, машька момѣ,
Лѣту-ну са изминува,
Китьки-нѣ ти прицвѣтѣватъ,
Ти нищешъ ли да се главишъ?[3]

Въ Дарж-дере (Родопско), по съобщението на Ст. Н. Шишковъ,[4] срещу Еньовдень „бератъ известното цвѣте, наричано тукъ „енювичька", тръне, млѣчокъ и още нѣкои бурени и цвѣтя, и съ една часть отъ тѣхъ утриньта окичватъ кжщнитѣ врата, а съ другитѣ извиватъ толкова китки, колкото сж члена въ семейството и още една отдѣлна, наречена на

[1] Бр. Миладиновци, Бълг. нар. пѣсны 522. Срв. и К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. умотв. VII, 172, за охридскитѣ села.

[2] Л. Каравеловъ, Памятники 234.

[3] Ст. Н. Шишковъ, Родопски старини II, 39, III 38.

[4] Ст. Н. Шишковъ, Родопски старини IV, 42.

св. Еню. Надъ вратата още правятъ кръстни знакове отъ катранъ, за да не хващатъ домашнитѣ магии.“ Киткитѣ служатъ за наричания както по-горе. — Въ Берковско на 24 юний преди зори бератъ и кичатъ т. н. „еньовски венецъ“, презъ който провиратъ децата, и после го вдигатъ и пазятъ за презъ цѣла година. Отъ венеца кѫсатъ трева и цвѣтя и кѫпятъ съ тѣхъ болнитѣ отъ треска, уроки и др.[1] — Въ Еленско преди изгрѣвъ-слънце се беретъ енювче, синя жлъчка, лайка, званика, желто кученце, метлика и други бурени, натапятъ се въ вода, и съ нея нѣкои се миятъ противъ главоболъ, падане коса, уроки, сбъхтване отъ самодивитѣ и пр. Прави се и званиково масло, за лѣкъ; хваща се „лепка“, която се влачи край плетищата, и съ нея се запасватъ, да не ги боли лѣтно време кръста. Следъ Еньовдень въ билкитѣ влизали злини, та затова вече не се берѣли.[2] — Въ Габровско лѣковититѣ билки се беретъ отъ нѣкои въ течение на цѣлия м. май и специално на Константиновдень. Правило е, да се беретъ тѣ само на отиване, не на връщане.[3]

Въ северо-западна България, спор. Д. Мариновъ,[4] се беретъ билкитѣ: вратика, комуника, чемерика, тентява и особено еньовка, и въ кѫщи отъ тѣхъ се вие „еньовски венецъ“.

---

[1] С. Стамболиевъ, СбНУН. XXI, 46.

[2] М. Арнаудовъ, СбНУН. XXVII, 355. — Въ разкази си „На Еневдень,“ в. В. Поща отъ 4 августъ 1912, г. М. Московъ кара една бабичка да говори: „Моми, Еневдень е утре, опичайте си ума! Нощесъ цъвти еневчето, а заранѣ играе слънцето. Която отъ васъ стане у зори, па се накиче съ еневче и види слънцето какъ играе, ще се ожени тази година.“ — Ив. Кириловъ, въ битово-поетическитѣ си спомени отъ детинство, ни говори за „бѣлобрадъ знахарь,“ който се щура съ мрежа изъ ливадитѣ. „Тукъ чубрика откѫсне, тамъ самостърка тинтява съ корена изтръгва, тътъкъ на срамиче само цвѣта прекосва, по синори за татула занича, че билкитѣ презъ енювденско утро набрани най-добъръ цѣрь сѫ за човѣшки болки и невѣрна болесть по-леко се съ тѣхъ изцѣрява. А кога най-ситно еньовче намѣри, стрѫкъ откѫсна и надъ ухо го забоче, че зиме, кога му сънь не иде, подъ глава да си го тури и лекъ сънь да го занесе.“ Детето, което придружава баща си на тоя день, се сили да види „танеца на слънцето“ при изгрѣвъ. И. Кириловъ, Бащино огнище Плѣвенъ 1919, 89 нт.

[3] СбНУН. III, 333.

[4] Д. Мариновъ, Жива Старина I, 176 нт.; СбНУН. XXVIII, 490 нт.

Две булки взиматъ венеца въ ржце и догде моми и момци пѣятъ около тѣхъ пѣсни, другитѣ се провикватъ. Следъ това венецътъ се вдига въ кжщи или окачва подъ стрехата навънъ за цѣла година, и отъ него кжсатъ за лехуситѣ, за болнитѣ отъ самодивска болесть, противъ магии и пр. Билки се бератъ и на други дни — Гергьовдень, св. Еремия, Спасовдень — но на Еньовдень „бильобербата е обредна и повсемѣстна. На тоя день не само врачкитѣ, биляркитѣ и магьосницитѣ, които боравятъ съ билки и бурене, бератъ билки, но бере и всѣка жена, всѣка баба — защото всѣка билка тоя день набрана и изсушена служи за цѣрь." Билкитѣ — 77½ на брой, споредъ толковата болести по народната медицина — се виятъ на „яневска китка", която служи за лѣкъ презъ цѣлата година. Заболѣе ли нѣкой отъ незнайна болесть, взиматъ билки отъ китката и го кадятъ или запойватъ съ нея. Заболѣе ли добитъкътъ отъ нефела или магии, зиматъ цвѣтове отъ тая китка, стриватъ ги на прахъ и ги турятъ въ кърмилото му. Всички тия билки се бератъ преди зори, при което биляркитѣ, врачкитѣ и магьосницитѣ се пазятъ да ги не види нѣкой, та вършатъ това въ потайно време. На Еньовдень бератъ и метли, съ които метатъ въ кжщи, „за да нѣма лоши духове и таласъми"; бератъ се и „омразни и любовни билки", които се даватъ на моми и момци, за да се обичатъ или намразятъ.[1]

Въ предѣлитѣ на днешна източна Сърбия, въ Болевачки срезъ, рано преди слънце на Ивандень жени, дѣвойки и деца бератъ по ливадитѣ билки, които чуватъ на сгодно мѣсто. Когато нѣкой се разболѣе, тѣ се варятъ, и водата служи ту за пиене, ту за кжпане. Друга часть отъ тревитѣ се плете на венецъ, който се поставя надъ вратата, да стои до другия Ивандень; той е лѣковитъ противъ треска. Въ Лужница и Нишава на св. „Йованъ Бильоберъ" става сжщото. Около Жагубица пъкъ момитѣ бератъ по ливадитѣ преди слънце треви, които виятъ на венче; пропусне ли го презъ ризата и погледне ли момъка, момата вѣрва, че той ще лудѣе по нея. Женитѣ и бабитѣ сжщо бератъ треви, които привързватъ на тавана, като лѣкъ за хора и за добитъка.[2]

---

[1] За бране билки на Еньовдень срв. още СбНУН. III, 275; IV, 93; XI, 82; XIII, 144; XVI—XVII, 144; XXII, 11; Басановичъ, СбНУН V, 78; Шапкаревъ, Сборникъ VII, 172.

[2] Срп. Етнографски Зборник XIV, 67; XVI. 140; XIX, 62.

Въ нѣкои югозападни български краища брането на лѣковити билки става на 23 априлъ (Гергьовдень) или на 1 май (св. Еремия). Въ Дебърско напр. на тия дни още въ тъмни зори моми и млади невѣсти отиватъ задружно изъ полето и гората и събиратъ разни треви и цветя, които поставятъ въ вода. Съ тая вода после миятъ главитѣ си, противъ болести, а тревитѣ и цветята окачватъ по гърнетата, въ които събиратъ млѣко. Ако на св. Еремия има призори роса, събиратъ отъ нея и я пиятъ за здраве — както правятъ това другаде у насъ на Еньовдень. Бабитѣ по нѣкжде варятъ тревитѣ и се кжпятъ съ тѣхъ презъ нощьта. Между тревитѣ има и такива, каквото напр. „миломужница" и „навалица", които сж на голѣма цена у младитѣ жени. Тѣ се носятъ въ кърпа или се пришиватъ тайно въ дрехитѣ на мжжа, за да обича той жена си. Докато на Гергьовдень се beратъ билкитѣ, моми и невѣсти пѣятъ нѣкои „билярски" пѣсни, каквото тая:

Кинисале ми двесте девойки,
Двесте девойки, триста невести,
Да ми е одит на биле-бране.
Двесте девойки биле копае,
Триста невести цвеке берее,
Цвеке берее, венци виее,
Венци виее на мошки деца.[1]

Другитѣ пѣсни отъ тоя билярски цикълъ на Гергьовдень ни увеждатъ въ настроението на пролѣтния сезонъ и на момитѣ-берачки, съ тѣхната мисьль за женитба. Една отъ тия кжси лирически припѣвки говори за бѣла билка, която сама кани девойкитѣ да я беpатъ, за да се китятъ и да я носятъ по пояси; друга ни вади сирота катуничица, която цъвти срѣдъ зима, въ коложегъ (януарий), понеже имала зла мащеха, която я „скорева мошне рано"; трета и четвърта даватъ разговора на две цветя, които поржчватъ на девойкитѣ и невѣститѣ да ги турятъ „весь день на пояси", а „нокя въ студна вода"; пета говори за санджакъ-бегъ, който се поклонилъ на едната

[1] И. С. Ястребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ. СПбгъ 1886, 143, 161; сжщата у В. Икономовъ, Сборникъ отъ старо-нар. пѣсни и обичаи въ Дебърско и Кичевско. София 1893, 36, 40.

отъ двѣтѣ моми, що шетали по ливадитѣ му, а на другата нищо не рекълъ; и т. н.[1]

Сродни обичаи въ източна и западна Европа

Нѣма съмнение, извѣстна часть отъ пѣсни и обичаи съ подобенъ характеръ сж изконни пролѣтни, локализирани къмъ единъ моментъ на годината, който означава пъленъ развой на растителностьта. Но друга часть могатъ да бждатъ и по-стари срѣдлѣтни традиции, прехвърлени къмъ по-ранна дата, Гергьовдень, Нова-година, зименъ Ивановдень, Коледа и други дни, едва когато Еньовдень губи значението си на обредно-магическо средище, както това се наблюдава напр. при празд-ничния огънь или при напѣването на пръстенитѣ.[2] У сърбитѣ Гергьовдень влиза подпълно въ ролята на главенъ пролѣтенъ праздникъ, привлѣкълъ често нѣкои лѣтни обичаи и замъглилъ Еньовдень; у руситѣ, гърцитѣ и ромънитѣ, наопаки, 24 юний пази още — както на Западъ — старото си езическо значение, съ огледъ къмъ бранeто лѣковити билки. Въ Сърбия (Шабачко, Косово и др.) срещу Гергьовдень момитѣ бератъ цвѣтя, топятъ ги въ вода, и съ тая вода се мие лицето, за да бжде чисто и да расте косата. Тревата „златноглавъ“ се носи като предохрана отъ всѣкаква немощь и още, за да харесватъ момитѣ на момцитѣ и женитѣ на мжжетѣ си. На Гергьовдень майкитѣ кжпятъ дѣцата си въ вода (на рѣката), гдето сж турени разни треви.[3] — Въ Русия събирачитѣ на магически билки се преследватъ презъ XVI. и XVII. вѣкъ наредъ съ престжпницитѣ. „Егда приходить великій праздникъ, день Рождества Предтечева“, пише единъ лѣтописецъ, „исходятъ мужіе и жены чаровницы по лугамъ и по болотамъ и въ пустины и въ дубравы, ищущи смертныя травы

---

[1] Ястребовъ, ц. с. 147 нт.; Икономовъ. ц. с. 36 нт.

[2] Докато напр. въ охридскитѣ села лѣковититѣ билки се бератъ на Еньовдень, въ самия гр. Охридъ това става (съ цвѣтове отъ бозелъ, слезъ и липа) презъ цѣлия м. май. К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 172. — Въ Станимака бератъ на 1 февруарий, Трифоновдень, мълчешкомъ една трева, която бучатъ въ кжщи противъ дървеници. Родопски Напредъкъ I, 214. — Въ Рупчосъ лѣковити билки се бератъ и на Гергьовдень. СбНУН. VIII, 141.

[3] М. Милићевић, Живот срба сељака[2] 117—118; Српски Етнографски Зборник VII, 106, 268.

и привѣтрочрева, отъ травнаго зелія на пагубу человѣкомъ и скотомъ; ту же и дивія коренія копаютъ на потвореніе мужемъ своимъ. Сія вся творятъ действомъ діаволимъ, съ приговоры сатанинскимы". Хванатитѣ срещу лѣтния Ивановдень „вѣдуни" били налагани съ тояги, тъй като „не повадно было бы носить и собирать травы и коренья". Въ повѣрията на руския народъ 24 юний се явява день на пълна зрѣлость за полскитѣ и горски треви, и отъ тамъ това сбиране на лѣковити и други билки.[1] Билкитѣ иматъ сила само ако сж кжсани рано преди зори на тоя день или въ нощьта срещу него. Съ тѣхъ се кади болниятъ, а въ време на буря хвърлятъ се въ пещьта за предпазване отъ гръмъ. Презъ нощьта срещу праздника, точно всрѣдъ нощь, се разцъвтява папратьта (папоротникъ); който откжсне отъ златноогнения му цвѣтъ, той узнава бждащето, скрититѣ съкровища и други тайни. Дѣвойкитѣ турятъ въ коситѣ си т. н. липныкъ, за да се „прилѣпятъ" къмъ тѣхъ момцитѣ; събиратъ цвѣтъ отъ конопа и го разсипватъ предъ вратитѣ и оборитѣ, за да не влиза вещицата. Понѣкжде лѣчебнитѣ треви и листа се бератъ и порано, на Семикъ (четвъртъкътъ отъ седмата недѣля следъ Пасха) или на св. Троица, съ тѣхъ се кичатъ кжщи и черкви, и тѣ се пазятъ презъ цѣла година противъ всѣкакви неджзи.[2]

Подобно бране лѣковити билки, които служатъ противъ треска и други болести и предпазватъ отъ духове и вещици, се знае и на Западъ.[3] Въ Франция при този обичай на Еньовдень се пазятъ две правила: 1. преди брането трѣбва да се пости, и 2. билкитѣ трѣбва да се кжсатъ въ тъмни зори. Въ планинскитѣ села на Провансъ напр. жителитѣ излизатъ на Еньовдень още преди изгрѣвъ-слънце на нѣкоя височина, за да посрещнатъ съ викове, свирене на рогъ и дрънкане звънци появата на слънцето. Но още преди да се е зазорило тѣ събиратъ разни ароматни треви, които се поставятъ въ шишенца съ оливено масло. Това тѣ наричатъ oli-rongé и го смѣтатъ лѣкъ противъ разни болести, главно рани. Деньтъ се завършва

---

[1] Вж. сборника на А. Коринфскій, Народная Русь. Москва 1901, 311 нт.

[2] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 704 нт., 716; Н. Сумцовъ, Културныя переживанія 144.

[3] Вж. даннитѣ, у J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 44 нт.

съ огньове, около които се танцува.[1] Въ Англия сжщо, както въ Франция, условието при бране билки на Еньовдень е да се пости и да се пази мълчание. Въ Германия се бератъ на този таинственъ день 7 или 9 вида треви. Като спи на тѣхъ, момата вѣрва, че ще види бждащия си. Въ Ческо се бератъ 9 вида треви срещу Еньовдень, и то безъ да се говори по пжтя, защото инакъ тревитѣ ще изгубятъ магическата си сила. Подобни въззрения има и у насъ,[2] гдето при редица обреди и заклевания, особено при обичаи за лѣкуване и плодородие, се гледа да бждатъ нѣщата въ опредѣленъ мистически брой (7, 9 русалии), да се спазва постъ (при нестинаритѣ), да се мълчи (при черпане вода), да се върши всичко въ осветеното за магически актове нощно време (глуха доба, преди зори), да се не обръща (поглежда) назадъ, и т. н.

Най-често на Западъ гледатъ да намѣрятъ „еньовската билка" (Hypericum perforatum) — съответна, по име и по роля въ срѣдлѣтнитѣ магии и гадания на нашето „енювче", — навѣрно защото това растение цъвти около срѣдлѣтния день, или защото то, както предполага Фрезеръ,[3] съ своя широкъ желтъ цвѣтъ и златни тичинки изглежда като малъкъ образъ на земята и слънцето презъ този сезонъ. Въ Шотландия сжщото цвѣте е амулетъ противъ вещицитѣ, въ Германия то се туря по иконитѣ, въ Сицилия се туря въ масло, което служи противъ всѣкакви болести; въ срѣднитѣ вѣкове му се приписва сила да отгонва дяволитѣ, и затова то се нарича fuga daemonum; а въ северния Валисъ (Англия) то се туря надъ вратитѣ, за да чисти кжщитѣ отъ вражески духове.

Брането билки на Еньовдень у насъ и другаде се врежда, по такъвъ начинъ, между всички ония обреди и магически актове, чрезъ които се ознаменува тъй важната въ демоноложко и стопанско отношение годишна дата. Да се осигури здраве, да се премахне болесть, да се докара желаната облага за мома, за жена, за мжжъ, да се повиси приплодъ и печалба, да се отстранятъ пакостни чужди магии и зли духове — това сж съзнателнитѣ цели на едно население, което свързва въ

---

[1] A. de Chesnel, Dictionnaire des superstitions. Paris 1856, 406.

[2] Вж. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, s. v. въ показалеца.

[3] J. G. Frazer, ц. с. II, 54.

въображението си празднични действия и табуирани нѣща съ най-жизненитѣ свои интереси. И че самовнушението постига, най-малко при лѣкуванията, известенъ практически резултатъ, въ това не може да има съмнение. Като факторъ за повдигане на жизненото настроение, като нравствена опора всрѣдъ толкова неизвѣстности на сждбата, ирационалната народна обредность, събирането еньовденски билки въ случая, не трѣбва да бжде подценявано, при културното равнище, на което се намира простиятъ селянинъ.

Кжпане и миене срѣдъ лѣто

Аналогично значение на това, което има брането билки на Еньовдень, трѣбва да припишемъ и на двѣ други обредни практики по сжщото време на годината, именно на кладенето огньове и на кжпането въ рѣки или омиването въ таинствени извори. Като държимъ смѣтка за неизбѣжнитѣ промѣни въ приложението на общитѣ идеи, ние откриваме и при тия срѣдлѣтни обичаи пакъ желанието да се постави човѣкъ подъ покровителство на магическитѣ сили, които съвсемъ непосредствено, безъ намѣсата на какви и да е нравствени моменти или божествени сжщества, врждватъ на слабия въ живота индивидъ едно мощно оржжие за самосъхранение. Ние имахме случай вече да говоримъ за праздничния огънь на Еньовдень и да обяснимъ неговия основенъ смисълъ въ свръзка съ нестинарската обредность. Тѣзи огньове трѣбва да прогонятъ духове и болести — и вече чрезъ това тѣ увеждатъ благополучие и обилие.[1] Кжпането на Еньовдень, тѣсно спрегнато съ праздничния огънь, преследва сходни цѣли. И интересното у насъ е, че това кжпане бива досжщъ тъй отмѣстено отъ първоначалната си дата, както и скачането около обреднитѣ огньове. Ако тия ставатъ днесъ най-често на пролѣть, при началото на полския работенъ сезонъ, посещението на цѣлебни води и извори, заедно съ миенето тамъ за здраве, се свързва отдавна вече съ „Русалската“ недѣля и ходенето за росенъ на Спасовдень или на св. Троица. Самодивски извори или русалски кладенци се знаятъ тукъ-таме въ България, и при тѣхъ идатъ да пренощуватъ въ ония дни болнитѣ, очаквайки изцеление.[2]

---

[1] Вж. по-горе, 112.

[2] Вж. „Кукери и Русалии“, СбНУН. XXXIV, 211, 213.

Въ Европа това спохождане на целебни води става най-често на Еньовдень. По всички страни на западъ и на изтокъ, еднакво въ германски, романски и други земи, мжже, жени и деца отиватъ на самия 24 юний или вечерьта срещу праздника при извори, рѣки, езера, море, и тукъ се кжпятъ, или пиятъ отъ водата. Сведенията отъ старо и ново време, събрани отъ Яковъ Гримъ и Фрезеръ,[1] показватъ нагледно, колко всеобщъ е този обичай и колко правдоподобно изглежда да бжде той прастаро езическо наследство. Ако Иоанъ Златоустъ проповѣдва на Богоявление въ 378 г. предъ антиохийци, какъ посрѣдъ нощь на този день се черпѣла вода и се пазѣла свежа презъ цѣла година (несъмнено като светена и лѣковита вода), ние сме наклонни да вѣрваме, че тукъ имаме нова календарна локализация и ново християнско осмисляне на единъ по-старъ обичай, който другаде е ставалъ най-често посрѣдъ лѣто. Въ Марсала, Сицилия, срещу Еньовдень мжже и жени ходятъ при една скала, гдето има изворъ, и се кжпятъ. или пиятъ отъ пророческата вода, за да узнаятъ бждащето, Въ Абруци се вѣрва, че на тоя день слънце и месецъ се кжпятъ въ водата; народътъ се кжпе въ езерото или рѣката въ момента на изгрѣвъ-слънце. За Германия имаме свидетелство отъ 1330 г. за кжпане въ р. Реинъ, при което женитѣ на гр. Кьолнъ вѣрвали: „съ омиването въ рѣката се премахватъ всички беди и нещастия презъ годината и настжпватъ радость и щастие". У древнитѣ германци „водата, черпана въ осветено време, срѣднощь преди изгрѣвъ-слънце, при тържествено мълчане", носи името heilawâc. Въ Испания народътъ се кжпе въ морето или се търкаля въ росата по ливадитѣ, за да се предпази отъ кожни болести. Въ нѣкои краища на Франция се кжпятъ противъ треска презъ цѣлата година, кжпятъ дори и конетѣ, за да не ги хваща шуга. Най-често обаче това кжпане (за лѣкуване треска, зжбни болести, костни повреди и кожни заразИ) става на 24 юний, ако не отъ 23 юний презъ всички петъци, докато трае жетва. Ходенето за лѣкуване се свързва и съ желанието да се узнае бждащето на болния — както у насъ на Русаля; въ Бретанъ се хвърля въ водата бѣло було, и ако то изплува, болното дете ще

---

[1] J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] I, 488 нт.; J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 204 нт.: Balder the Beautiful II, 29.

оздравѣе.[1] И че у древнитѣ руси ще е имало подобни обичаи, говорятъ ни анатемитѣ срещу вакханалиитѣ на Еньовдень, свързани съ ходене въ гората и омиване съ вода.[2]

Манхардъ бѣ изказалъ пжтемъ мнение, че може-би това обредно кжпане на Еньовдень въ извори, рѣки, морета е, подобно на обливането презъ пролѣть, една магия за дъждъ (Regenzauber); но той тутакси добавяше, че е нуждна предпазливость въ тълкуването, тъй като обичаятъ е широко разпространенъ и достига дори до Африка.[3] Вестермаркъ, въ бележкитѣ си за срѣдлѣтнитѣ кжпания у мохамеданитѣ въ Мароко,[4] поддържа друго предположение. Обичаятъ е споредъ него симулация на жертва за воднитѣ духове, тъй като все по това време по много мѣста се практикувало изгаряне въ огъня на кукли, които кукли, по схващането на Фрезера,[5] могли да олицетворяватъ вещицитѣ (не житнитѣ духове на Манхарда). Но, струва ми се, нито Манхардъ нито Вестермаркъ не олучватъ въ случая основния и ксеобщъ смисълъ на обредното действие. Ако е вѣрно, че при други годишни обичаи хвърлянето въ вода и обливането означаватъ магическо докарване на дъждъ (Пеперуда, Германъ); и ако праздничниятъ огънь не веднажъ се осмисля като горене на вещици, за да се предпази или повиси реколтата, то кжпането на Еньовдень, въ хармония съ гъркалянето по роса и сбирането на лѣковити билки на тоя день, не може да има друго назначение, освенъ докарване здраве, гарантиране на здраве презъ годината. Водата въ случая е досжщъ такъвъ агентъ на очищение отъ физически и нравствени недмзи, какъвто е тя и въ други, непериодически обреди. Всичко оживително и освежително на тоя елементъ, не по-малко и ежедневното миене съ вода, навеждатъ мисъльта на първобитния човѣкъ на представата, че въ избрани дни, на избрани мѣста текущата вода, щомъ се спазватъ опредѣлени магически способи на черпането или използуването й, има целебна мощь, или най-малко профилактични

---

[1] Bérenger-Feraud, Superstitions et survivances III, 307, 318 нт.

[2] Вж. по-горе.

[3] W. Mnanhardt, Wald-und Feldkulte I, 534.

[4] E. Westermarck, Folklore XVI, 31 нт., 46.

[5] J. G. Frazer, Balder the Beautiful II, 31, 41 нт.

свойства. Употрѣбата на тая вода за антидемонически цѣли и пророчества е само развитие на тия първоначални разбирания.

Катартиката на шамана, при подготовката му за свещени функции, знае не само постъ, но и очищения чрезъ вода, почерпана по особенъ начинъ.[1] У насъ болниятъ бива омитъ голъ, посрѣдъ нощь, на кръстопѫть, като се произнасятъ между друго думитѣ (съ нова християнска мотивировка): „Както Исусъ се окѫпа въ р. Йорданъ, така и отъ болния да се измиятъ всички лошевини и нечистотии".[2] Гръцкитѣ и римскитѣ обредни наредби предвиждатъ всѣкога омиване, преди култови действия, при което на водата се приписва стойността на огъня: eo lavatum ut sacrificem; τὸ πῦρ καθαίρει καὶ τὸ ὕδωρ ἁγνίζει. „Въ цѣлокупния древенъ култъ очищението съ вода, изпълнено символически или по-често реално, има най-главно значение като общо осигурително средство", казва Групе.[3] Посветенитѣ въ мистериитѣ на Митра биватъ възродени чрезъ единъ видъ кръщение; тѣ знаятъ лустративни попръсквания съ светена вода по кѫщи, храмове, полета, за очищение.[4] У Лукиана Менипъ разказва, какъ преди слизането си въ долния свѣтъ билъ очистенъ отъ магътъ Митробарзанесъ, срѣдъ нощь на р. Тигъръ.[5] Думитѣ на псалмиста (LI, 2) у древнитѣ евреи: „Омий ме отъ безпокойствието ми и ме очисти отъ грѣховетѣ ми!" не ще сѫ, споредъ това, фигураленъ изразъ — както едвали християнското кръщение ще е било първоначално само символически актъ.[6] Магьосникътъ у асировавилонцитѣ е преди всичко „очиститель" (mašmašu, mullilu), и очищението съ вода играе у тоя народъ голѣма роль при обреднитѣ лѣкувания. „Всичко лошо и пакостно, което се намира въ тѣлото на N., синъ на N., да се махне съ водитѣ отъ тѣлото му и поливкитѣ на рѫцетѣ му", казва една заклинателна формула. Водата въ случая е

---

[1] Вж. по-горе, 188.

[2] СбНУН. XXI, 59, 61.

[3] O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 888.

[4] Dupuis, Origine de tous les cultes, t. IV, p. II, 753. E. Tylor, La civilisation primitive II, 563; P. Stengel, Opferbräuche der Griechen. Leipzig 1910, 18; Griechiche Kultusaltertümer 138 нт.

[5] Срв. K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 135.

[6] E. Westermarck, The Origin... of the Moral Ideas I, 52 нт.

такъвъ агентъ на очищението, какъвто е тя и при физическото оцапване; морално тя има сжщитѣ добродетели, както и въ материално отношение.[1] Въ древна Индия, водата омива човѣка отъ пакоститѣ, причинени отъ зли духове, и пропжжда магии и заклевания.[2] Вжтрешно и външно очищение вървятъ ржка подъ ржка въ тия религиозно-магически практики, и явно е, че преди да настжпи въззрението за материализация на психическитѣ състояния, т. е. преди да се подлагатъ случаитѣ на съвесть подъ режима на една физическа катартика, тая катартика цели, първо, къмъ отстраняване на чисто тѣлесни неджзи (служейки сжщевременно като предпазване отъ настжпването имъ изобщо) и, второ, къмъ отстраняване на злия духъ, олицетворение на болестьта.

---

[1] C. Fossey, La Magie assyrienne. Paris 1902, 70 нт.
Вж. „Кукери и Русалии“, СбНУН. XXXIV, 227 нт.

ГЛАВА IV

Бродници-житомамници

I. Магии за повисяване личното благосъстояние. — Мамене чуждото жито и млѣко въ нощьта срещу Еньовдень. — Обичай и вѣра, отразени въ народнитѣ пѣсни. — Обиране плода на нивитѣ отъ бродници и вражелици въ Търновско, Кюстендилско, Софийско, Тракия и пр. — Яхане кросно и наричания. — Отводъ на магията чрезъ огънь, брада на нивата и пр. — Възвръщане на загубеното чрезъ магически билки. — Мамене млѣкото срещу Гергьовдень. — Магьосници въ източна и западна България. — Сваляне и доене на месеца. — Обиране крави и жито срещу Гергьовдень въ Сърбия. — Мамене млѣко въ Русия; обичаятъ „Закрутка". — Събиране роса за магически цѣли.

II. Принципи на имитативната и контажиозната магия. — Спенсеръ за духовния миръ на първобитния човѣкъ. — Асоциации по сходство и досѣгане. — Елементи и форми на магическото грабене. — Пренасяне житнитѣ класове; росата вм. плода; поженване класове съ сърпъ. — Bilsenschnitter въ Германия. — Яхане кросно, употрѣба на чекръкъ, мотовила и вретено. — Любовна магия въ нар. пѣсни. — Обръщане къмъ св. Еньо или св. Гьорги. — Формулата „както-така" въ заклевания.

III. Обезвреждане на духоветѣ чрезъ умилостивяване или прогонване. — Катартични обреди противъ демонически влияния. — Голотата въ култови и магически действия. — Приложението ѝ при отпѫждане градушка, епидемии и пр. — Два вида голота: изоставяне нечистото и постигане имунитетъ. — Голотата въ древната религиозно-магическа практика. — Мълчане и необръщане назадъ. — Теория на голотата като табуиране. — Духоветѣ не закачатъ голия, той става неприкосновенъ.

IV. Заголването като симулация на половъ актъ. — Показване срамнитѣ части при заклевания противъ градушка. — Апотропейско значение на голотата. — Половъ актъ за плодородие у мексиканци, перуанци, австралийци и индийци. — Преживѣлици отъ магическо оплодяване на растителностьта въ Европа. — Земледѣлски обичаи за ръстъ и обилие на жетвата. — Свещенна проституция въ древнитѣ култове. — Обредното грабене на плода е чуждо на тоя родъ магическо оплодяване.

I

Магии за повисяване личното благосъстояние

Между средствата да се осигури личното щастие при еньовденскитѣ обичаи има едно по-особено, твърде характерно като културно-исторически фактъ, което обаче стои етически подъ знака на престжплението, и затова се отхвърля отъ множеството. Като излизатъ отъ идеята за магическо-демоническото значение на годишния моменъ и като използуватъ методи на заклеването, легнали въ основата на общеприети обредни действия, единични представители на магическото изкуство, т. н. бродници, вражалци или вещици, вѣрватъ, че могатъ да повисятъ чрезмѣрно благосъстоянието си, за смѣтка на чуждия имотъ. Както чрезъ скачане въ огъня, събиране лѣковити билки и кжпане въ магьосана вода на 24 юний трѣбва да се осигури здраве и успехъ презъ годината, така чрезъ другъ родъ мистически действия на сжщия или на другъ критически день отъ календаря се притъкмява едно стечение на обстоятелствата, изгодно за отдѣлния вражалецъ, но пагубно за съседа му и омразно за съселянитѣ. Липертъ, познатиятъ социологъ, говори веднажъ за „студената и страшна последователность, съ която първобитнитѣ вѣкове крачатъ отъ представа къмъ дѣло.“[1] Той има предъ видъ тъкмо подобни магически операции, и ние знаемъ отъ толкова и толкова показания, какви привилегии печели шаманътъ, медикътъ или жрецътъ у некултурнитѣ племена, по силата на умението си да заклева елементитѣ и да влияе чародейно върху щастие и благосъстояние. „Не отъ силата или ума на апашитѣ, не и отъ острит̀ѣ имъ стрели иде страхътъ, но отъ магията имъ“, бележи единъ етнографъ за индианското племе Пима.[2] Въ ре-

[1] J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch. Berlin 1872, 455.

[2] Цит. K. Th. Preuss, Archiv für Religionswissenschaft XIV, 266. — За обитателитѣ на о-въ Пелау въ Тихия океанъ Бастианъ пише: „Майсторъ е не този, който знае да построи една добра кжща, или да приготви една здрава лодка, но който още притежава магическата сила, goláy, за прогонване духоветѣ-притежатели на дърветата, за да не вредятъ тѣ на работницитѣ и на ползувачитѣ следъ това. Всички тѣзи духове на земята, на гората, на планината, на рѣкитѣ сж твърде зли и опасни, и повечето болести идатъ отъ тѣхъ; затова лицата, които притежаватъ goláy срещу тѣхъ, биватъ почитани, използувани и добре платени, ма-

алностьта на това фиктивно оржжие вѣрватъ всички прости души, особено кога то се прилага отъ вещи въ тайния си занаятъ хора. Свидетелствата за безкрупулна съвесть на жени и мжже, майстори на магическитѣ формули и операции и алчни за чуждото благо, не липсуватъ и у насъ.

Думата е тукъ за добре познатото у насъ обиране на плода отъ една нива или отнимане на млѣкото отъ едно стадо, както то става обикновено презъ нощьта спроти Еньовдень, прочута нѣкога по своитѣ „влъшвения“ и „плодовъ влачения“ по израза на Синодика отъ XIII. вѣкъ. Рускиятъ митологъ Аѳанасьевъ пише за тая нощь, въ която споредъ него, праславянитѣ чествували Перуна, както той обръщалъ слънчевото колело къмъ зима и облагалъ небето съ облаци: „Иванова ночь исполнена чудеснаго и таинственнаго значенія: въ эту ночь источники и рѣки мгновенно превращаются въ чистое серебро и золото, папоротникъ разцвѣтаетъ огненымъ цвѣтомъ, подземныя сокровища выходятъ наружу и загораются пламенемъ, деревья движутся и ведутъ между собой шумною бесѣду, вѣдьмы и нечистые духи собираются на лысой горѣ и предаются тамъ неистовому гульбищу.“ [1] Ето, въ тази нощь т. н. бродници у насъ се наематъ да „мамятъ“ чуждото жито и млѣко, да го пренасятъ на своитѣ ниви и овци, както се съобщава отъ всички краища на България. Ще приведемъ тукъ нѣкои отъ тѣзи съобщения, подкрепени и отъ народната поезия. Въ една пѣсень отъ Разградско [2] се излага:

Стоянъ очаква на гости своитѣ кумички, балдъзи и баджанаци. Чуди се той, какъ да имъ се отсрами, и закаля крава ялова. Гоститѣ яли дори пѣтли пропѣятъ три пжти, и

карь да минуватъ рѣдко за магьосници“. A. Bastian, Allerlei aus Volks-und Menschenkunde. Berlin 1888, I, 46. „Знанието на разнитѣ goláy е строго пазена тайна на нѣкои лица, които преди смъртьта си я повѣряватъ на синъ или най-близъкъ роднина . . . Притежаването на магическото знание е доходно, затова се пази ревниво.“ Тамъ, 47. — Магьосницитѣ у древнитѣ римляни отправятъ не молитви, а заклевания срещу демонитѣ. J. Marquardt, Le culte chez les romains I, 133.

[1] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 719.

[2] Н. Бончевъ, Сборникъ отъ бълг. нар. пѣсни. Варна 1884, 55. Срв. между другитѣ варианти по-дългия отъ Орханийско, сп. Трудъ IV (1892), 548, гдето липсуватъ думитѣ за мамене жито и млѣко.

ето че стояновата мжжка рожба се събужда и иска вода студена. Но водата се била свършила, а вино детето не рачи да пие. Вдигналъ се тогава Стоянъ, та отишелъ на „брудинскуту кладенче“, да черпи вода:

Там си намерил, заварил
Три жини, ду три брудници.
Първата жина брудница,
Тя беши най-баш брудница,
Стуяновата кумица,
Бялуту житу измамя;
Втората жина брудница,
Тя на Стуяна стрина му,
Бялуту мляку измамя;
Третата жина брудница,
Тя на Стуяна леля му,
Леля му дума Стуене:
Стуене, леле, Стуене,
Щу щеш ти тука, Стуене,
Пу туй ми време за юда? [1]

Пѣсеньта обработва случай отъ живота, тя отговаря на обичаи и повѣрия, познати отъ опитъ, и тя намира потвърждение въ други поетически мотиви, каквото напр. въ тая пѣсень отъ Бѣлослатинско, която е записана презъ 1919 г.[2] Тази пѣсень-легенда разказва за света Недѣля и за сждбата на грѣшнитѣ души:

Заспала света Неделя
На свети Петра на скута.
Свети я Петър будеше:
Я стани, света Недельо,
Да видиш чудо големо!
Мъртви се души превърват
През Тунджа и през Марица,

---

[1] Бродницитѣ-самодиви наржчватъ на Стояна да иде дома да се лѣкува, но той умира. Срв. вар. № 102 въ моята Северна Добруджа (1923), 104, и цит. вар. въ сп. Трудъ.

[2] Пѣсеньта записахъ въ с. Струпенъ на 20 септ. 1919. Тя ми се изпѣ като отговоръ на запитването, знае ли се тукъ нѣщо за бродници, които мамятъ жито.

По тънко вълно ленено.
Сички са души минале
Туку са три останале,
И тия млогу греовни.
Първа е душа греовна,
Телчару млеко двоила,
Та му е вода сипвала;
Фтора е душа греовна,
Сираче дете не подойла,
Ами го наѕат върнала;
Трета е душа греовна,
Пченица жито мамила.

Пѣсеньта изхожда отъ представата за грѣшния сѫдъ,[1] за да изтъкне голѣмата вина на магьосницата, която обсебва по тоя най-осѫденъ начинъ чуждото жито.

Обиране плода на нивитѣ въ Търновско, Кюстендилско, Софийско, Врачанско и др.

Отъ разни мѣста на България ни идатъ вести и описания за магическо обиране на плода, които заслужватъ да бѫдатъ добре изучени, като документи на прастарата народна вѣра. За Търновско-Трѣвненско ни се съобщава:

„Срещу Еньовдень магесницитѣ ходятъ по нивитѣ и примамятъ съ магиитѣ си житото отъ чуждитѣ ниви въ своитѣ; млѣкото отъ чуждитѣ овци, овошкитѣ, и др. т.“ Веднажъ единъ свещеникъ отивалъ за едно село въ тъмни зори на 24 юний и „видѣлъ нѣщо се газурчи изъ нивитѣ; но какво било, не можалъ да го познае, защото още било дрезгаво. Той си помислилъ, че е нѣкой звѣръ, и запрѣлъ коня, да види що е. Звѣрътъ, както си мислѣлъ той, обиколилъ цѣлата нива, и като дошелъ до другата до нея, изправилъ се и захваналъ

---

[1] Между вариантитѣ на мотива, въ ни единъ отъ които не се среща обаче този завършекъ, ще посочимъ: Бр. Миладиновци, Бълг. нар. пѣсни № 35 (Костуръ); Ат. Илиевъ, Сборникъ отъ нар. умотв. I, № 136 (Пещерско, лазарска пѣс.); К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. умотв. I, № 45 (Самоковско); В. Николић, Српски Етногр. Зборникъ XVI, 343 (Нишава). Тежкитѣ грѣхове сѫ обикновено: смѣсване брашно съ пепель, бъркане вино съ вода или кръвь, стѣсняване риза на кръщелниче, неподойване сираче.

да вика: — Виждашъ ли ме, Еньо, каква съмъ? Каквато съмъ азъ..." Едвамъ тогава свещеникътъ позналъ, че било човѣкъ, и безъ да остави да довърши тоя думитѣ си, бутналъ коня презъ нивата и захваналъ да вика: — Чакай да те питамъ азъ тебе, какво търсишъ ти тука! „Когато дѣдо наближилъ, видѣлъ, че било жена, гола-голеничка, и държала класове въ двѣтѣ си ржцѣ. Дѣдо се впусналъ да я изримъкне съ патерицата си, но тя избѣгала изъ дола надолу".[1] — Въ Елена и околностьта сжщо се знаятъ такива случаи. „Чували сме, че на него день имало измамници (магесници), ходѣли нощe изъ нивата, измамяли житото, че се прехвърляло въ тѣхното". Единъ свидетель видѣлъ съ собственитѣ си очи въ нивитѣ, било месечина, една „гола жена презъ нощьта на Еньовдень", и кога я подгонилъ, тя побѣгнала въ село. На друга такава измамница намѣрили елечето, съблѣчено въ нива, и по него познали, какво е правила тя презъ нощьта. Трети случай, станалъ въ едни колиби до Елена, е следниятъ. Нѣкой си ималъ нива наторена, изкласила, пъкъ зърно добивалъ твърде малко. Той забелязалъ, че съседката му, която сѣела малко, събирала много: тя внасяла житото отъ харманя си само нощe, да не я видятъ хората. Паднало върху ѝ подозрение, че обира нивитѣ на съседитѣ си. Оня отишелъ тогава една нощь да я следи. Тя съблѣкла накрай нива дрехитѣ си, останала само по риза, и захванала да чете нѣщо на всѣки жгълъ: нивата ѝ се покланяла цѣла. Той я задѣналъ тогава съ едно вжже, както четѣла, и я понесълъ на рамо, като снопъ, за субашата. По пжтя тя му се молила да я остави, че щѣла и него да научи, какъ да си вземе пакъ житото, но той не искалъ дори да продума, защото се боялъ, че дяволитѣ сж въ нея и ще го нападнатъ. Въ полицията жената била запрѣна и бита, и тя се зарекла да не прави вече магии.[2]

Въ западна България намираме сжщия обичай. Около Кюстендилъ нѣкои вѣрватъ, че презъ нощьта срещу 24 юний (Еньовдень) „житата отъ нивитѣ имъ прехождали въ кошеветѣ или хамбаритѣ на магесницитѣ". Разказватъ, какъ въ с. Ранинци една година селянитѣ решили да пазятъ житата си отъ магьосницата Велика Цвѣткова. Както всѣка година,

[1] Хр. Н. Даскаловъ, СбНУН. XXII—XXIII, 10.
[2] М. Арнаудовъ, СбНУН. XXVII, 351.

така и тази, магьосницата влѣзла въ една нива, стопанътъ на която (Коле) се криялъ на мѣстото. „Тя влѣзнала въ нива ... съблѣкла се тамъ гола, вързала на краката си една скута (престилка), която като се влачи подире й да събира съ нея росата и я изцежда въ своята нива, за да й роди повече; взела прочее сърпъ, съ който започнала да прожнуе (жъне) житото въ нивата на кръстъ отъ единия край до другия и на всѣко прожнуване викала: — Добра вечерь, дедо Еньо, оти ме не праша защо съмъ дошла? — Коле, който я пазилъ отъ единия край на нивата, гледалъ, гледалъ, и най-после се провикналъ: — Защо куро ми си дошла чеpo? — и съ тоягата си пухъ по гърба й. Следъ това покаралъ да я води въ селото, гдето като неискала да отиде, взелъ и отнелъ я на раменетѣ си гола". Събрало се цѣло село и я сѫдили.[1] — Все въ тоя край се вѣрва, че на сѫщия день, „преди изгрѣвъслънце, магесницитѣ обиратъ млѣкото на чуждитѣ крави, берикета на чуждитѣ ниви, а жени бездеткини, съблѣчени съвсемъ голи и придружени отъ магесници, обиратъ чужди деца... По-слободни мѫже отиватъ да пазятъ добритѣ си ниви и овощни градини отъ обиране. Който има стока (овци, кози), презъ тази нощь ще я затвори най-здраво или ще я вкара да пренощува въ по-сигурна ограда, да не я оберать".[2]

Въ Софийско „обиране на житата", както се нарича магията за плодороднитѣ ниви, става презъ нощьта на „Яневдень". Вражалицата отива сама въ потайно време, посрѣдъ нощь, при нѣкоя нива, която има най-добро жито. „Тамо се съблича съвсемъ гола и земе та си забоде у задното отверстие дръжката на една лъжица и тъй обикаля три пѫти нивата. После застане накрай нивата и захване нѣщо да бае[3] и вика: — Тукъ ли си Ене? — Следъ като пребае, тури си края на лъжицата въ устата, та си яцне отъ г...[4] и

---

[1] П. Ц. Любеновъ, Баба Ега (1887), 18.

[2] Й. Захариевъ, СбНУ,Н. XXXII, 159.

[3] Това баяне, бележи записвачътъ, не може да се узнае никой пѫть, защото вражалицитѣ го изказватъ само на своитѣ чеда и то „у предсмъртенъ часъ". — Запитанъ шаманътъ у вотякитѣ, да обади, какви думи произнася, кога гадае за нѣщо изгубено или за прогонване на болестьта, той отказва, съ мотивировката: die Cur würde nicht anschlagen, wenn er sie offenbare. J. G. Gmelin, Reise durch Sibirien I (1751), 93.

[4] Твърди се, че ако не стане това, „не могло да се хване магията".

тогава, казватъ, житото въ нивата полегне съ глава кжде вражалицата, а остаятъ да стърчатъ нагоре саде ония класове, които сж царове.[1] Вражалицата откине царовеtѣ, земе ги съ себе си, та ги съхранява, и когато бжде въ време на вършитба, хвърля царовеtѣ класове у харманa, и тогава житото отъ обраната нива прехождало въ нейния харманъ". Сжщото ставало и презъ нощьта срещу Гергьовденъ: тогава пжтници видѣли „една гола жена сложила се въ росата у житото". Селянитѣ, на които се случи житото жуждаво (ненагоено), та хлѣбътъ излазя черенъ, казватъ: „Кой ли ни обра лебеца това лѣто?"[2] Въ балканскитѣ села на Софийско (напр. Чобаовци при Своге) магьосницата се съблача гола срещу Еньовдень, после задене една подница (пръстената поставка за печене хлѣбъ) на гърба си и вземе една лъжица, забоде я до подницата въ гърба си и каже при чуждата нива: „Ела жито при мене!" Тогава отрѣже по нѣкой класъ отъ нивата и го отнася въ своята нива. За да уварди житото си отъ такава магия, стопанинътъ отива спроти Еньовдень, кога се здрачи, на нива, отрѣзва тукъ-таме класове и кога върши хвърля ги въ харманя.[3] Въ Своге една жена отъ Врачанско отивала въ нощьта срещу Еньовдень да бере гола и съ разплетена коса слънчогледъ въ нивитѣ, после тя пазѣла до други Еньовдень отъ този слънчогледъ и го варяла, за да си топи косата. Правѣла това, за да бжде мжжъ й вѣренъ и кждето и да ходѣлъ, все за нея да мислѣлъ и към нея да се вртѣлъ, както се върти слънчогледа къмъ слънцето. Обичая тя вършала редовно всѣка година, като вѣрвала, че така може да бжде спокойна за семейния си животъ.[4]

Такива обичаи има и въ северозападна България (Ломско, Кулско, Врачанско), съ тая само разлика, че магьосницитѣ, наречени „бродници" или „житомамници", възсѣдатъ голи едно кросно (дървото на стана, на което се навиватъ нишкитѣ) и после питатъ: — Тукъ ли си, Еньо? Що не ме питашъ, защо

[1] Царь е стъркътъ съ два-три класа жито. Той служи за много баяния и врачувания при обиране на житото.

[2] Д. Стойковъ, СбНУН. V, 118.

[3] Мой записъ отъ с. Своге, 1924 г.

[4] Сжщо мой записъ отъ 1924 г.

съмъ дошла?[1] Изкубнатитѣ класове-царе тя хвърля въ своята нива. Обраната нива става тогава мършава, класоветѣ леки, а нивата на магьосницата — тлъста и съ набъбнали зърна. По нѣкжде се знае и магия за обиране меда отъ чуждитѣ кошери (какъ?). Чрезъ нея се постига това, че пчелитѣ отъ чуждитѣ кошери носятъ медъ въ кошеритѣ на магьосника, и докато първитѣ слабѣятъ, вторитѣ се препълнятъ съ медъ.[2] Въ Чомаковци, срещу Червенъ-брѣгъ преди 30—40 години една жена магьосница ходила сутринь рано на Еньовдень, преди съмване, гола по полето, съ кросно въ ржце, обикаляла чуждитѣ ниви и си говорила нѣщо. Нивитѣ въ това време навеждали класоветѣ си къмъ нея, а тя откжсвала по нѣколко отъ тѣхъ. Безъ да отива до своитѣ ниви, тя се връщала у дома си, запазвала на скрито мѣсто класоветѣ, и когатъ вършала, хвърляла тѣзи класове въ харманa, за да премине плодородието у нея.[3]

Бродници-житомамници и магии противъ тѣхъ

Въ селата около Хасково, докато не мине Еньовдень, жетваритѣ все оставятъ по единъ снопъ несвързанъ, връху който вечерьта турятъ едно венче и една ржкойка, и сут-

[1] П. Р. Славейковъ, Български притчи II, 187, отбелязва пословичния изразъ, употрѣбянъ навѣрно пародистически: „Тука ли се, Еньо? Питашъ ли ме, защо съмъ дошла?“

[2] Д. Мариновъ, Жива Старина I, 179, VI, 97; СбНУН, XXVIII, 183—184, 505—506 — Вѣрване въ Пиротско за „обиране жито“ срещу св. Иванъ Бильоберъ, Срп. Етногр. Зборник XVI, 140. — Ст. Ватьовъ, СбНУН. IX, 127, разказва за Софийско, че имало магьосници, които обирали млѣкото на овцетѣ, кравитѣ, даже и женитѣ, за да иматъ тѣхнитѣ. Вуче Ангелковъ минавалъ една нощь съ другари край една много плодородна нива, и презъ нощьта единъ отъ другаритѣ обралъ житото: магьосникътъ обикалялъ нивата, и сичкото жито се сложило (легнало), а само три „царове“ останали да стърчатъ. Царoветѣ той ушилъ въ самаря на коня си. Но другъ нѣкой отъ дружината ги открадналъ и ги хвърлилъ по време на вършитба въ хармана си, та излѣзла много повече храна отъ очакваната. — Това обиране ставало на Еньовдень и Видовдень (15 юний). Голата жена казвала: „Добро ютро ти, Еньовденьо, защо ме не попиташъ, защо съмъ дошла?“ Веднажъ хванали така единъ мжжъ: билъ голъ, възседналъ на кросно, носилъ лъжица и бърдо.

[3] Г-нъ Пчеларовъ, който ми изпраща това съобщение, бележи, че днесъ тия обичаи сж изчезнали, между друго, защото „едно време хората сж сѣяли късно, и на Еньовдень е нѣмало жетва, а сега на тоя день повече отъ половината ниви сж пожънати“.

риньта го връзватъ. Това става, за да не „примамятъ житото“ лоши хора. Такива хора знаяли „баясми да баятъ“ и прелъстявали житото до Еньовдонь, като обикаляли голи нивата и казвали: „Свети Еньо, знаешъ ли азъ за какво съмъ дошелъ?“ Нѣкои хора „рукали надъ кладенеца“, за да оберать житото, и затова при вършитба имали много зърно. — Въ селата около Хасково на Гергьовдень, когато изкласява житото, всѣки селянинъ отива да обиди нивата си, за да види дали нѣма магия направена. Вѣрва се, че нѣкои семейства отглеждали пилета-мáмници и ги пращали по Гергьовдень да примамятъ плода отъ чужда нива, или максула на чуждо стадо. Затова ноще, като чуятъ тѣзи птици да пищятъ, почватъ да стрелятъ съ пушки, та да не се завъртятъ надъ двора на нѣкого.[1] — Въ селю Болярово срешу „Гергóвдень“ нѣкои жени отивали край нива, на която е най-хубаво житото, събличали се голи, обикаляли три пжти, откжсвали отъ четиритѣ жгли на нивата по единъ класъ и хвърляли тия класове въ тѣхната си нива. Така тѣ примамвали чуждото жито въ своето по-слабо. Такива жени се казвали мáмници.[2]

Въ Кричимъ, Пловдивско, се вѣрва: която жена била „магесана“, ходѣла да обира берекетя по нивитѣ на „Янувден“. Така нѣкога уловили нѣкоя баба Ванка, която „мамѣла“ житото и казвала на нива: „Добрутро ти, Яньо, знаешъ ли защо съмъ дошла?“ На Гергьовдень пъкъ мамѣли млѣкото. — Въ селата около Гюмюрджина, когато срещу Великдень или Гергьовдень отидатъ всички въ черква, българитѣ пускатъ нощенъ патраулъ отъ всѣка махала, да пазятъ щото жени да не „настригватъ бравитѣ“ и да не взиматъ черупки отъ квачкитѣ и да ги нижатъ, за да привлѣкатъ чуждия берекетъ. Такива жени сваляли месечината да я доятъ — и когато тя се вдигала после, ревѣла. Тѣ примамвали и стоката чрезъ пилета-мамници.[3]

Както забелязва стариятъ Раковски, на много мѣста у насъ е познато „това предрасждие... чи ушь чародейци съ нѣкакви си баяния, въ упрѣдѣлены дны, можали да измамiжть

[1] Мой записъ отъ 1923 г. — За пилета-мамници вж. Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 222.

[2] Мой записъ отъ 1923 г.

[3] Мои записи отъ 1923 г.

силж плода, да ся привлече на тѣхны нивы. А то вѣрвжть еще и за кравы доимы и овцы, чи можяло ушь, да имъ ся измами млѣко, и да ся придаде на нихныя!"[1] Раковски сочи, какъ тази магия намира своя овремешенъ отвэдъ въ анологични магически действия при първия есененъ посѣвъ (презъ м. септемврий). Тогава, именно, когато ще потегли стопанътъ съ човалъ сѣме за нива, стопанката му ще нарине на кржга жарава съ пепель и ще излѣзе да я сипва по малко около колата, като бае нѣщо. „Това творіжть, да не могатъ чародейци да имъ измаміжтъ плодъ отъ нивж." Огъньтъ като апотропейско средство въ магиитѣ е нѣщо познато отъ най-древни времена. Въ Добричко (Варненско) срещу Коледа отсичатъ едно церово дърво, турятъ единия му край въ огъня да нагори малко, и после го угасятъ. На втората и третята вечерь правятъ пакъ сжщото и го вдигатъ, за да го подгорятъ срещу Нова-година и Бабиндень и откъмъ другия край. Дървото се скжтва на тавана или другаде. На Гергьовдень, преди изгрѣвъ-слънце, надробяватъ това дърво на толкова части, колкото отдѣлни ниви има домакинътъ, и на всѣкоя нива на края забиватъ по една часть. „Това правятъ, за да се предпазятъ отъ магесницитѣ, които ужъ взимали произведенията отъ посѣтитѣ ниви."[2] Обгореното дърво предпазва нивата все тъй ефикасно, както и огъньтъ изобщо. — Друго средство за борба срещу опасната магия е царьтъ (брадата) на нивата. Както магьосницата гледа да хване тъкмо тия обилни класове, като символъ на плодородието, така честниятъ жетварь ги оплита съ босилекъ и други цвѣтя, кога се жъне нивата, и ги скжтва, за да ги хвърли при сѣитба въ нива: тѣ предпазвали отъ бродницитѣ на Еньовдень.[3] — Трето средство се практикува въ Кюстендилско. Тукъ на Гергьовдень овцетѣ се закърмятъ съ билки, събирани отъ баби срещу праздника по гората. „На кърменето едно дете или една стара жена се съблича гола и обикаля три пжти овцетѣ, като взема на кръстъ отъ три солища земя." Тая земя пазятъ до Спасовдень, и при всѣко кърмене на овцитѣ турятъ по малко отъ нея, за да ги

---

[1] Г. Раковски, Показалецъ 52.

[2] Ат. Илиевъ, СбНУН. VII, 397.

[3] Д. Мариновъ, СбНУН. XVIII, 140, 152.

предпазятъ отъ „неприятели, които може да оберать млѣкото имъ.“ [1]

Огънь, магически класове, обредно заобикаляне еднакво табуиратъ сѣме и нива отъ посегателство на зли духове или хора. Възможностьта за такова предпазване върви редомъ съ развалянето на сторената вече магия, при което възвръщането на загубеното става често съ помощьта на изпитанитѣ магически билки, употрѣбени сега за обратна цель. Една пѣсень отъ Чирпанско [1] излага тъкмо подобна история за отмагьосва-

---

[1] П. Ц. Любеновъ, Баба Ега 16. — Вѣрата въ пренасяне на плода отъ една нива е намѣрила отражение и въ народнитѣ приказки. Така, въ една легенда за св. Ивана Рилски, записана въ Стара-Загора, се разказва какъ св. Иванъ билъ селски говедарь и какъ той получилъ отъ единъ чорбаджия едно теле, като награда че спасилъ кравата му. Когато телето станало на 4 години, случило се да умре волътъ на единъ сиромахъ, който нѣмалъ съ какво да си заоре нивитѣ. Сиромахътъ се примолилъ на св. Ивана Рилски да му даде телето си, да го научи за впрѣгане и да си заоре. Светецътъ го далъ. Сиромахътъ оралъ и сѣялъ презъ зимата, и кога дошло лѣто, нивитѣ му дали толкова плодъ, щото съседитѣ му взели да завиждатъ. „Той ора и сѣя съ телето на св. Ивана, който ни направилъ магия, бралъ класоветѣ отъ нивитѣ ни и ги пренесълъ по нивитѣ на тоя сиромахъ, за да стане чорбаджия, за туй сж сега нивитѣ му добри“. Сжщото нѣщо се повторило и на другата година съ нивитѣ на другъ сиромахъ, и съседитѣ пакъ рекли: „Вижте, не е ли туй магия на св. Ивана; ние орахме, сѣяхме съ толкова чифта волове, нашитѣ ниви пакъ не можаха да станатъ, а на тоя сиромахъ, що ора съ даначето му, напълниха се нивитѣ му съ берекетъ. Не, този човѣкъ не бива за насъ, той е голѣмъ пакостникъ, хайдете да отидемъ да го изпждимъ!“ — СбНУН. V, 158.

Въ тая легенда е съединена една християнска представа — за чудодейната сила на праведника, който пренася своята благодать върху всичко, дошло въ дотикъ съ него — съ по-старата езическа идея за магическото прехвърляне на плода отъ едно мѣсто на друго. Надали имаме право. заедно съ Д. Матовъ. Пер. Спис. на Б. Кн. Д-во XLI—XLII, 973, да съглеждаме отражение на тази идея и въ приказката отъ Прилѣпъ, въ която се разказва: Имало двамина братя, единъ богатъ, другиятъ сиромахъ. Сиромахътъ жънѣлъ на нивата на брата си съ надница. Веднажъ той забравилъ сърпа си на нива и, кога се върналъ да го земе, намѣрилъ тамъ единъ човѣкъ да събира класове. Запиталъ го, какво търси ни чужда нива, и тоя му отговорили: „Азъ съмъ по-стопанъ отъ брата ти, що му работя ноще и дене, ето и класоветѣ, що сж разтурени, ги сбирамъ . . .“ Това билъ късметътъ на богатия. Той учи сиромаха, какъ да намѣри своя късметъ, станалъ нѣйде царь, и да го използува за забогатяването си. — СбНУН II, 181.

[2] Записана и доставена менъ въ 1924 г. отъ г. М. Пчеларовъ.

не на обрано стадо — съ еньовденски билки (тинтява, босилекъ, разковниче, млѣчникъ и дюлюлянка), които се варятъ въ петъкъ срещу сѫбота за овцитѣ и служатъ — всѣка споредъ значението на името си — за кърмене и поръсване:

Билки за омагьосано стадо

Мама Стояну думаше:
„Я хайде синко да идем,
На стърги синко да идем,
Стадото да си издоим."
Стоян на мама думаше:
„Знаеш ли мамо, знаеш ли,
Стадото ми е не добре:
Млякото, мамо, свършиха
Отъ пустите магьосници.
Утре е, мамо, Еньовдене.
Утре се билки събират.
Ти рано рани сабахлян,
На ден ми, мамо, Еньовден,
Че иди мамо в ливади,
В ливади билки да береш.
Набери, мамо, набери
Овчарския, мамо, босиляк,
Едностръката тентява,
На млечник цвета набери,
Пустата дюлюлянката;
Че бързай да не замръкнеш,
Ти иди, мамо, в гората,
Откопай, мамо, разковник.
В петък срещу събота.
Билките, мамо, ще свариш
В събота ще ги накърмим,
Накърмим, мамо, поръсим,
Стадото да ни оздравей:
Синята, мамо, тентява
И овчарският босиляк —
Да ми се стадо усили;
Млечника, мамо, млечника —
Да им мляко придади;
Пустата дюлюлянката —

Магии да им отдели;
Разковник стадо да пази.[1]

Мамене млѣкото срещу Гергьовдень

Ако житото и другитѣ зърнени храни се обиратъ отъ магьосници предимно на Еньовдень, кога е наближила жетва, то маменето или пренасянето на млѣкото отъ добитъка се прикрепя най-често къмъ Гергьовдень, когато стадата сж закърмени отъ пролѣтната паша. На тоя день, по наблюдението на стария етнографъ Цани Гинчевъ, „носятъ мълчана вода предъ слънце; събиратъ роса изъ нивитѣ, съ която правятъ магии и си миятъ очитѣ за цѣръ; поятъ си добитъка рано; пущатъ си воловетѣ, кравитѣ и конетѣ на паша; . . . обикалятъ си нивитѣ преди изгрѣване на слънцето; мѣрятъ житото, ечумика и др. на всѣка нива колко е високо израсло; обикалятъ си и нагледватъ стадата; . . . срещу деня вардятъ да видятъ где ще поиграе имане; ловятъ вещицитѣ, дето ходятъ да измамватъ срещу Гергьовдень берекетя, и много други.“ Въ източна България на тоя день не само се прикрепя обирането на млѣкото, но и маменето на житото. „Като вѣрва, бележи Гинчевъ, че съ тази роса (посипана отъ св. Гьорги по зеленитѣ ливади) ще улови и благодатьта, излѣна на земята, лукавата вещица я събира тайно и мѣси съ нея хлѣбъ, който хвърля въ гумното си, кога вършей, да привлѣче изобилието отъ нивата, отъ която е събрана росата . . . Магьосницата, вещицата, кога събира роса, напразно не възклицава: — Свити Герге, зна'шъ ли защо съмъ дошла? — Тя вѣрва чистосърдечно, че св. Герги е тамъ и ще я чуе, инакъ тя не би се подвиквала сама нощно време.“ [2]

Срещу Гергьовдень мамятъ млѣкото по нѣкои мѣста въ югозападна България. За Охридско Шапкаревъ съобщава, че на 22 и 23 априлъ кравитѣ не се пускали на паша, „за да не би нѣкой съ магии да имъ вземе млѣкото“. Съ магии можалъ магьосникътъ „да наврати млѣкото отъ една, много́ млѣчна, крава въ друга, мало млѣчна или въ нѣкоя съвсемъ безмлѣчна доилка жена“. По тая причина изкарватъ кравитѣ

[1] Пѣе се срещу Еньовдень и на жетва.

[2] Ц. Гинчевъ, сп. Трудъ I (1887), 745—746, 749.

да минатъ презъ вратния прагъ, до който предварително турятъ една кравешка лепешка (лайно): вѣрва се, че който би пожелалъ да отнеме млѣкото на кравитѣ, щѣлъ да вземе само лепешката.[1] Въ самия гр. Охридъ, за да не се краде млѣкото на кравитѣ, на Гергьовдень домакинята навива на едно кросно „ѕуница" (поясъ) и го туря задъ вратата. Окачватъ се тогава подъ стрѣхата две кошули отъ братъ и сестра, като се казва: „Ко кье се зеет брат и сестра, тога да се зеiт и мльекото от имъйнето!"[2] — Въ Неврокопско женитѣ „магесници" или „мамячки" знаятъ да примамватъ (кога?) млѣкото на чуждия добитъкъ (крави, кози, овци), като вематъ кора хлѣбъ и я занасятъ на кръстопѫть, отъ гдето ще мине стадото, та я поставятъ подъ единъ камъкъ. Мине ли стадото, жената взема хлѣба и го дава на своята крава, или овца, и тая дава вече двойно и тройно повече млѣко, масло, докато другитѣ овци и крави пресъхвали.[3]

Въ Кочанско (северна Македония) селянитѣ вѣрватъ необоримо, какво извѣстни хора умѣяли да „обиратъ" млѣкото отъ овцитѣ, кравитѣ, биволицитѣ и козитѣ, и то по следния начинъ. Презъ нощьта срешу Гергьовдень тия, които сѫ намислили да правать „таа магия", събличали се голи („какò мàйка що ги е родùла") и „гасъ сосъ гасъ" възседватъ едно кросно.[4] Въ това положение, и незабелязани отъ никого („оти кьотек ке падне на стара ока"), стараятъ се да пресекосятъ пѫтя на нѣкое стадо отъ овци или кози, или пъкъ да влѣзатъ незабелязано въ нѣкое търло, и тогава три пѫти подъ редъ произнасятъ думитѣ: „Гасъ и гасъ, сето маслю у насъ". Слѣдъ това по тайни пѫтеки прибиратъ се въ кѫщи. Пострадалиятъ пъкъ, за да развали „благината" (т. е. млѣко, масло, урда, сирене) на „обирàча", отъ своя страна постѫпва така. Хваща една „желка" (костенурка), замръсява я съ човѣшки изпражнения, следъ което ѝ казва: „Кой обра моето млеко, да отидеш у неговата куkя. Како ти що смърдеш, така и неговата благина да му смърде". Следъ тая заповѣдь костенурката отивала право у кукята на обирача

---

[1] К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ бълг. нар. умотв. VII, 170.

[2] Е. Спространовъ, СбНУН. XVI—XVII, 31—32.

[3] Ст. Божовъ, СбНУН. XII, 152. Срв. тамъ за Костурско, 135.

[4] Облото дърво, около което въ време на тъчене се увива изтъканото платно. Срв. Н. Геровъ, Речникъ, s. v.

и му разваляла благината. Народътъ вѣрва, че обирачитѣ на млѣко свършвали винаги мжченишки живота си.[1] Непремѣнно преди смъртьта си тѣ блѣяли като овца, коза, ревѣли като крава и биволица, споредъ обекта на магията. Преди да издъхнатъ, тѣ трѣбвало да хапнатъ отъ собственитѣ си „гомна". Напримѣръ, нѣкоя си баба Беза, родомъ отъ с. Облешево (Кочанско), която умрѣла презъ 1921 г. въ гр. Кочани и била „обирачка" на млѣко, хапнала е отъ „гомната си" и е блѣяла като овца, преди да издъхне.[2]

Въ Софийско кога магьосницата иска да обере млѣкото отъ стоката (овци, кози, говеда) спроти Гергьовдень или други „добри дни", изнася лъжица или паница и говори: „На тоя млѣкото искамъ да дойде при менъ!" Тогава посѣга съ лъжицата (паницата) къмъ стоката (гдето и да бжде тя затворена) и бае: „Ела млеко, ела при мене! Ела млеко, ела при мене! Ела млеко, ела при мене!" — За да се предпази отъ такава магия, препоржчва се следното: „Спроти Ге́рговдень че намеришъ просо и че земешъ да си заобиколишъ — овци, кози и друга стока — около вечеря, да те не забележи човекъ. Че вземешъ въ двете ржце просо и че пустишъ около говедарнико, и дека свършишъ, че се измочешъ и че кажешъ: — Който иска да ми обере млекото, да ми обере смръдо́". Не само спроти Гергьовдень, но и спроти всѣки „дэбъръ день" (Божичъ, Великдень, Еремия и др.) се прави сжщото. — Ако ли пъкъ ти е обрано млѣкото, „че отидешъ на водица, която тече (барица), че направишъ три вадички, че ги отбиещъ, че гребешъ съ една лъжичка отъ всѣка барка и че кажешъ: — Отвръщамъ тебе, да ми отвърнешъ на стоката за млекото и за маслото! — И че закърмишъ стоката съ

---

[1] Въ едно Слово ради магесницы, и самовили и баснáрки, отъ XVIII в., запазено въ с. Рила, се казва: „Велика радость имат нашь господарь Велзевуль на магесницы жены: егда умреть некоія ... поставить я в преисподна адова и тамъ где са елински богове и еретыци, тамо где есть и предатель Іюда; таквая почесть творитъ нашь господарь на самовилы и бродници и магесницы и іобаіялницы, и поставляет гы где огнь неугаснуеть ..." В. Качановскій, Памятники болг. нар. творчества 32.

Отъ тоя текстъ се вижда още, какъ собственото име Юда става нарицателно ж. р., за самовила. Срв. и А. Илиевъ, СбНУН. VII, 383.

[2] Доставено менъ отъ Панчо Михайловъ, 1923 г.

тая водица. Който е направилъ магията — неговото млеко смръди, а твоето чисто. Ако сакашъ да му върнешъ пакость (на оня, който е сторилъ магията), че земешъ да молзнешъ малко млеко въ единъ сѫдъ, и въ тоя сѫдъ каквото живо намеришъ (бубулечка некоя), че му откинешъ крако, и неговото (на врага) добиче че пукне". — Тая вѣра у населението се държи още, и лицата, които ни излагаха магии и мѣрки срещу тѣхъ,[1] мислѣха, че ще се прави сериозна употрѣба отъ съветитѣ. Едно отъ тия лица увѣряваше, че е дало нова кошуля на оногова, отъ когото научило какъ се разтуря магията срещу Еньовдень и Гергьовдень.

Въ Моравско старитѣ жени закърмятъ на Гергьовдень добитъка съ разни треви, като правятъ и следния обичай, за да не оберать вещицитѣ (т. е. блуждающитѣ следъ смъртьта си зли жени) млѣкото по крави и овци. Срещу праздника тѣ изнасятъ въ градината котелъ или връшникъ (капакъ на тенджерата), обръщать го наопаки, турятъ отгоре камъкъ, а наоколо слагатъ човѣшки екскременти; после наричатъ: „Ако вещицата намисли да ми отнеме млѣкото, ето ѝ лайна вмѣсто млѣко!" Зараньта на Гергьовдень тѣ разхвърлятъ на четири страни лайната, махватъ камъка, а тревата, която е била отдолу, даватъ на добитъка.[2] — За обиране млѣкото на крави и на жени-доилки отъ вещици се знае и въ Ломско.[3]

Въ свръзка съ тоя родъ обичаи за обиране срещу пролѣтния праздникъ стои вѣрването въ Прилепъ: спроти Гергьовдень вечерьта не чинѣло да се дава млѣко, мась, извара и мѫтеница отъ една кѫща, гдето има „имане млеко молзно„, защото „ке му побегнело млекото во тая кукя, кай що ке се однесит."[4] И навѣрно въ свръзка съ сѫщата представа за магическо пренасяне на млѣкото въ тая свещена нощь стои такъвъ обичай въ Берковско. Кога на нѣкоя жена, скоро добила, липса млѣкото, ще откраднатъ червенъ лукъ и мурачъ отъ жена първоженка, ще отиде майката на рѣката и, като хвърли лука въ рѣката, ще го хване пакъ и ще каже: „Азъ не хващамъ лука, а млѣкото." Сетне хапва отъ лука, пийва

[1] Записано отъ менъ въ с. Чобаовци, Софийска околия, при Своге.
[2] И. С. Ястребовъ, Обичаи и пѣсни 145.
[3] Д-ръ И. Басановичъ, СбНУН. V, 74.
[4] М. Цѣпенковъ, СбНУН. V, 111.

съ ржка малко вода срешу течението на рѣката и стжпва единъ разкрачъ напредъ въ водата. Лукътъ се хвърля така три пжти. Майката се връща следъ това дома си, безъ да се обръща назадъ.[1]

Куцовласитѣ по Стара-планина, по съобщението на Л. Каравеловъ, предпазватъ овцитѣ си отъ магическо обиране съ помощьта на тревата чемерика. Магията ставала така, че вещицата снима презъ нощьта месеца и го дои, догдето вмѣсто млѣко потече кръвь. Тогава месечината почва да моли бабата да я пустне, но тая не я пуска, докато не получи обещание да отнеме у съседитѣ плодородието и да го предаде неи.[2] Българскитѣ народни пѣсни говорятъ често за жени „знайници и омайници," които снематъ месеца и правятъ съ него магии за любовь, смърть, превръщане въ животни и други пакости; а въ Кюстендилско и другаде се знае вѣрването, че магьосницитѣ свалятъ ноще месеца при месечно затъмнение, като едновременно съ това доятъ (мълзятъ) шарена крава, млѣкото на която служи за цѣръ. За жена магьосница казватъ: „Вие отъ нея се пазете, она три пати месецо е симала и всичко знае".[3]

Въ северозападна България магьосницата или вражалицата сваля месеца насрѣдъ гумното, въ потайно време, като се съблѣче гола-голеничка, както я майка родила, и като държи въ ржце китка и бае надъ котелъ и гърне, върху които е сложено ново сито. Съ ситото тя обикаля три пжти кжщата, после пакъ бае (трети пжть) и заклапя котела съ ситото. Найсетне натопва китката въ гърнето, поръсва ситото, гумното на четири страни, себе си и месеца нагоре, и тогава месецътъ потъмнява, пада право въ ситото: магьосницата разговаря съ него и узнава всичко по свѣта. Китката се пази грижливо за разнитѣ магии.[4] Една крайно интересна легенда отъ Софийско разказва:

[1] С. Стамболиевъ, СбНУН. XXI, 51.

[2] Л. Каравеловъ, Страницы изъ книги страданій болгарскаго племени. Москва 1868, 276.

[3] П. Ц. Любеновъ, Самовили и самодиви 126. За една магьосница въ с. Кресна (по Струма) ни се съобшава, че „сваля луната съ игла" и „гледа на плешка отъ животни." Пер. Спис XXXVII, 91.

[4] Д. Мариновъ, Жива Старна I, 51 нт.; СбНУН. XXVIII, 183.

Единъ човѣкъ тръгналъ да иде по чужда земя. Замръкналъ въ една кжща, гдето имало две жени; тѣ го пуснали да пренощува у тѣхъ подъ условие — щото види, нито да обади нѣкому, нито да попита тѣхъ за това Презъ нощьта той стоялъ буденъ, да види какво ще стане. „Станало срѣдъ нощь, а двете жени седнали предъ кжщи на двора и захванали нѣщо да баятъ, да вражуватъ... И месецътъ, както си грѣялъ на небето ясно, току се спущилъ и падналъ предъ кжщи, дека били двете жени на коло... Женитѣ изнесли единъ котелъ, и телето (месецътъ諸 станалъ на теле) се разкрачило; а они — една оттука, друга оттамъ — захванали да мългятъ отъ него млѣко... Млъзли, млъзли, та намлъзли единъ пълъ котелъ. Като намлъзили млѣкото, а месецътъ станалъ отъ теле на бѣлобрадъ старецъ; па седналъ на единъ столъ и сталъ червенъ, червенъ като кръвь, махналъ да свети ясно. Тогава женитѣ пакъ захванали да шъпнатъ, да баятъ, та да се издигне месецътъ на небето, да си грѣе." Но месецътъ нито се помръдвалъ. Тогава по-старата отъ двете жени рекла на по-младата: „Хайде черко, хайде! Оно се види, че нѣма да се дигне безъ това! — А по-младата й отговорила: — Я нечемъ, па макаръ тука да си остане! По-старата рекла: — Е, ти пакъ че ме накарашъ да си омърсимъ душата... Следъ което „изсрала се и си яднала отъ него (она карала черка си, ама не щѣла); а месецътъ тогава, както седѣлъ на стола, току се дигналъ..." После женитѣ отишли при човѣка, който все мълчалъ, и му разказали: „Ние сме майка и черка, па и двете сме доюли (кърмачки), имаме деца, и направихме магия, та слезна месецътъ, та го измлъзихме. Само майка и черка доюли като насъ можатъ да свалятъ месеца." На зараньта тѣ му дали единъ рогъ отъ това млѣко и му рекли: „Кога се поболишъ, да глътнешъ отъ това млѣко, каква и да е болката, че ти мине." [1]

Сродни обичаи въ Сърбия и въ Русия

Твърде разпространено е обирането на млѣкото и на плода на голѣмия пролѣтенъ праздникъ у сърбитѣ. Миличевичъ съобщава за Гергьовдень: за да дава стоката повече млѣко, чобанитѣ турятъ въ ведрото си (музлица) конопено

[1] Д. Вукадиновъ, СбНУН. XIII, 167—168.

вжже и отиватъ рано, преди слънце, въ чужда бачия, та мълзятъ чуждитѣ овци. После се връщатъ и мълзятъ малко млѣко въ друго ведро отъ своитѣ овци. Следъ това тѣ „извлаче уже из музлице у којој је туђе млеко и тако, извлачећи из туђега млека уже у млеко своје, држе да извлаче млеко из туђе стоке у своју. Сав тај посао врше оне јашући на вратило (кросно), и са свим голе, или у самој кошуљи и распасане, а врло ретко која у свом обичном оделу“. Въ тимошкия край смѣтатъ, че за сжщата цель стига, ако магьосницата може да отърчи три пжти около стадото, отъ което иска да превземе млѣкото. Противъ такава беда нѣкои мажатъ съ катранъ овци, кози и крави между копитата. Женитѣ, които се занимаватъ съ това, се пазятъ да не бждатъ хванати и вързани, както се е случвало въ Шумадия, Ариле и другаде.[1] — Въ Шумадия (Крагуевачка Ясеница) срещу Гергьовдень и Спасовдень гола жена мами млѣкото отъ чужда стока, като произнася три пжти: „Ой, скок, мени сир и кајмак, а газди троп“. За да не бжде обрана срещу тия праздници, както и срещу Троица, стоката бива затворена въ обора, братъ и сестра я прекарватъ презъ „тканице“ и говорятъ: „Кад се сестра и брат узели, онда се и млеко одузело (украло) од моје стоке.“[2] Въ Омолски срезъ, около Жагубица, женитѣ ходятъ презъ нощьта срещу Гергьовдень да крадятъ житото отъ чуждитѣ ниви и да го пренасятъ въ своитѣ. Като дойде въ чуждата нива, жената се съблича гола, прекръства се три пжти, после „отресе два-три струка од усева и ишчупа неколико струкова заједно са земљом и пренесе их у своју њиву“. Нивата, отъ която е изнесено житото, нѣма да роди тая година, а другата, гдето е то занесено, ще роди двойно. Краде се така и млѣко отъ кравитѣ, овцитѣ и козитѣ, затова нѣкои пазятъ стока и ниви презъ нощьта съ оржжие.[3] За да се предварди подобенъ обиръ на нивата отъ вещици, въ Босненско рано заранньта преди изгрѣвъ-слънце стопанинътъ я обхожда и отчупва отъ четиритѣ края по нѣколко стръка жито, които занася въ хамбаря си и ги заключва.[4] Така, значи, стопанинътъ

---

[1] М. Милићевић, Живот срба сељака[2] 120—121.

[2] Јер. Петровић, Срп. Етногр. Зборник XXII (1921), 140.

[3] Српски Етногр. Зборник XIX, 59.

[4] Н. Беговић, Живот и обичаји срба-граничара. Загреб 1887, 132.

върши предварително самъ това, което би му сторилъ противникътъ, и пренася плода отъ полето въ хамбаря си, — подобно на стопанина у насъ, който при жетва откжсва стръковетѣ-царе и ги скжтва за хвърляне въ нивата при новъ посѣвъ.

Въ Призренско магьосницитѣ ставатъ рано у зори на Гергьовдень, събличатъ се съвсѣмъ голи и обтичватъ цѣлото село три пжти, съ бутало (мжтка) на рамо, после се качватъ на покрива на кжщата си и махатъ съ буталото на вси страни, като шепнатъ: „свачија мука у моја бучка“ (чуждиятъ трудъ въ моята буталка за масло). Други пъкъ взиматъ вмѣсто бутало кросно отъ станъ на рамото си, или го яхватъ около село, ако не и изъ селскитѣ улици, както въ Моравско.[1] — Подобни обичаи ставатъ, обаче, въ други сръбски краища и срещу Еньовдень, когато магьосницата ходи край оградата на дворовете и нарича ноще: „K meni sir, k meni maslo, k meni puter, k meni mleko, a vam pak kravsku kožu“. За да се предотврати тая магия, зараньта събиратъ въ непротокаема кърпа роса и съ нея кжпятъ кравата. Или пъкъ взиматъ клонъ отъ хвойна и чакатъ вещицата, за да я ударятъ три пжти, кога почне да дои кравата. Това трѣбва да стане при пълно мълчание.[2]

Маменето млѣко, обиране на кравитѣ отъ бродници е познато и въ Русия.[3] Въ Киевска губерния вѣрватъ, че вещицитѣ закусвали съ краве млѣко, примѣсено съ роса, и че срещу праздници тѣ влизали въ чуждия оборъ и издоявали кравитѣ до кръвь. „Порчу молока и болѣзнь сосковъ припискваютъ всегда волхвованію“, бележи Сумцовъ. Въ Подолска губерния вещицитѣ доятъ кравитѣ или на Благовещение, или на Гергьовдень, или на първия день на Великдень. Такава крава обикновенно не дава млѣко на стопанина си, тя принадлежи изключително на вещицата, която може да бжде видѣна само отъ човѣкъ „первакъ“, или да бжде разкжсана отъ куче „первакъ“, или да бжде хваната само съ „очкуръ“ (поясъ на

---

[1] И. Ястребовъ, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ 145.

[2] Fr. S. Krauss, Volksglaule und relig. Brauch der Südslaven. Münster 1890, 128; Slavische Volksforschungen. Leipzig 1908, 41.

[3] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣния III, 485 нт.; Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія 264 нт.; J. G. Frazer, Magic Art II, 334 нт.

гащитѣ). Подиръ първото издояване вещицата пробива дупка въ дърво на кѫщата си, затъква я съ колче, което е заклето, и после млѣкото тече като отъ канелка. Въ Волинъ се плашатъ отъ обиране на млѣкото особено на Еньовдень. Срещу 24 юний презъ нощьта телетата не се лѫчатъ отъ кравитѣ и предъ вратата на обора поставятъ коса. Въ нѣкои мѣста противъ вещицитѣ се полива „непочата" вода (взета посрѣщь нощь, и то наведнажъ, отъ кладенеца), пръска се роса отъ Гергьовдень (събрана въ тъмни зори).

Все тукъ спада и рускиятъ обичай, наричанъ най-често З а к р у т к а или З а в и в к а. За да бѫде той добре разбранъ, би трѣбвало добре да се помни всеобщо разпространеното магическо завързване на вѫзли, които донасятъ болесть смърть, нещастие, или — наопаки — щастие и излѣкуване на човѣка, за когото сѫ наречени.[1] Както въ време на сватба вешицитѣ правятъ вѫзли въ вреда на младоженцитѣ, и както при много други случаи вѫзлитѣ се подхвърлятъ съ наричане да се сбѫдне желаното (добро или зло), така се завързва и плодътъ на една нива.[2] На 23 юний, вечерьта срещу Еньовдень, селянитѣ обикалятъ полето, за да попречатъ на лоши хора да направятъ „завивки." Тѣзи завивки се състоятъ въ това, че се хващатъ две връзки стъбла отъ ръжь или пшеница и, безъ да се изтръгватъ, биватъ свързани горе въ особенъ вѫзелъ и после затъкнати въ земята. Така се уврежда и човѣкътъ, на когото е нивата, и обилието на самата нива. Отъ по-стари епохи (XVII. иXVIII. вѣкъ) имаме въ Малорусия процеси противъ лица, които се обвиняватъ че „очаровали и завили ярую пшеницу" на съседитѣ си; противъ жена, която „якобы мѣла за своего знахарства жита заламывати." [3]

Събирането роса на извѣстни праздници, рано заранъ, която роса служи за омиване лице, за попръскване добитъка, съ което се постига здраве или хубость, или за вредни магии, щомъ си служатъ съ нея вещици, знаятъ и други народи.

---

[1] Вж. примѣритѣ отъ Русия у А. Аѳанасьевъ, П о э т и ч е с к і я в о з з р ѣ н і я III, 429 нт., отъ други земи и народи у Н. Сумцовъ, К у л т у р н ы я п е р е ж и в а н і я 259 нт.

[2] Вж. за вѫзела въ магиитѣ O. Gruppe, G r i e c h i s c h e M y t h o l o g i e II, 885; J. Heckenbach, D e n u d i t a t e s a c r o, s a c r i s q u e v i n c u l i s. Giessen 1911, 68 нт.

[3] А.Аѳанасьевъ, ц. с. III, 515; Н. Сумцовъ, ц. с. 262 нт.

Въ Франция се вѣрва, че магьосницитѣ събиратъ роса преди изгрѣвъ-слънце на Еньовдень и после попрѫскватъ съ нея мѣстото, гдето пасе добитъка, отъ което кравитѣ губятъ млѣкото си. Въ Русия раннитѣ следи по моравитѣ съ роса се смѣтатъ за следи отъ вещици, обрали росата. Въ Литва срещу Еньовдень варятъ цедилката въ светена вода, взета отъ три черкви, което кара магьосницата да върне на кравитѣ издоеното млѣко.[1] У насъ става търкаляне по роса на св. Еремия (1 май), за късметъ, или се пие роса на Гергьовдень, за здраве. Росата понѣкога се обира въ стъкленца за лѣкъ, следъ като жени и моми сѫ се валяли на „Руса срѣда" (Преполовение на пасхата) голи по ечмичнитѣ посѣви.[2] Въ Ломско на 1 май бездѣтнитѣ жени излизатъ преди изгрѣвъ-слънце по роснитѣ ливади и морави и съ заголени nates и vulvae се търкалятъ по росата, за здраве и плодовитость.[3] А въ Пловдивъ на 1 май преди слънце неомѫженитѣ моми излизатъ на върха Бунарджикъ и се спускатъ съ голи nates по росната трева, за да се оженятъ по-скоро.[4]

II

Принципи на имитативната и контажиозната магия

Всички тѣзи начини за обиране плодъ и млѣко, или за премахване пакостнитѣ последици отъ магическото посегателство, почиватъ на една първобитна мисъль, изтъквана често до тукъ като краеѫгъленъ камъкъ на народния мирогледъ. Извънъ нравствената страна на въпроса, която указва на слабо развито чувство за тачене частната собственость, ние имаме работа тукъ съ една механика на идеитѣ, еднакво прилагана въ обредитѣ на европейскитѣ и на извъневропейскитѣ малокултурни срѣди. Нека посочимъ елементитѣ, отъ които се слагатъ изнесенитѣ обичаи и заклевания, доколкото тѣ иматъ за предметъ магическото обсебване на чуждото благосъстояние.

---

[1] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 490 нт.; Н. Сумцовъ, Культурныя переживанія 267; F. Liebrecht, Zur Volkskunde 342; L. v. Schröder, Arische Religion II, 259.

[2] Ст. Шишковъ, Родопски Старини II, 37; В. Икономовъ, Сборникъ 41; И. Ястребовъ, Обычаи и пѣсни 165, 167.

[3] Д-ръ И. Басановичъ, СбНУН. V, 81. — Срв. търкалянето по росни ливади за здраве въ Испания, по-горе.

[4] Мой записъ отъ 1924 г. Срв. сръб. обичаи на голи моми по-долу.

Въ своитѣ „Принципи на социологията" Хербертъ Спенсеръ[1] изтъква основателно: за да разберемъ духовния битъ на първобитния човѣкъ, ние трѣбва да се освободимъ отъ нашитѣ знания и нашия начинъ на мислене, придобити чрезъ наследственость или индивидуално развитие, трѣбва да застанемъ на гледището, отъ което оня човѣкъ наистина може и иска да разбере свѣта. Първобитнитѣ идеи, въ условията, при които възникватъ, сж естествени и разумни, колкото ние и да се чудимъ на тѣхъ. Касае се тукъ собствено за възприятия и за асоциации, което ни убеждаветъ, че мисъльта не е успѣла да разграничи било части, било особеноститѣ на нѣщата, или да схване правилно причиннитѣ връзки между явленията, споредъ което и заключенията сж погрѣшни въ основата си. Кой факторъ при едно сложно цѣло опредѣля действието, дали това зависи отъ едно качество или отъ една часть — това сж въпроси, които предполагатъ критика, викване въ природата на нѣщата. А такава критика е чужда още на срѣдата, въ която вирѣе митология и магия. Мжжътъ отъ племето Дакота поглъща сърдцето на убития си противникъ, за да си присвои храбростьта му; трудната жена у Гарани не яде птици, за да не бждатъ децата ѝ дребни; а всѣки отъ Караибитѣ гледа да си вземе нѣщо отъ тѣлото на щастливъ човѣкъ, за да се сдобие така поне съ часть отъ успеха му. Преди да се е усъвършенствувало аналитическото разглеждане, особенитѣ свойства или особенитѣ способности на единъ предметъ се смѣтатъ присжщи на всички негови части, поради което се вѣрва, че тѣ могатъ да се усвоятъ като се спечели власть надъ една само часть отъ него. Мисли се, освенъ това, че особената сила, свойствена на нѣкой агрегатъ, живѣе не само въ всички негови части, но се простира върху всичко, свързано съ него, — и отъ тамъ напр. страхътъ на дивацитѣ да бждатъ портретизирани или фотографирани, за да не попадне душата имъ подъ заповѣдьта на оногова, който притежава образа.

Наивната вѣра у насъ, че зърното отъ една нива и млѣкото отъ една крава могатъ да се пренасятъ върху други ниви и крави, се корени тъкмо въ такива идеи за сжщината на

[1] H. Spencer, The Principles of Sociology.[3] London 1877, I, 111 нт.

свѣтовнитѣ сили. По-право тукъ нѣма никакви идеи, като по-сложни психически комплекси, като абстракции, а само най-просто пренасяне върху видимия свѣтъ на асоциациитѣ, които се пораждатъ отъ извѣстни възприятия или спомени, и теглене фалшиви аналогии отъ нѣкои правилни наблюдения. Вѫтрешниятъ процесъ на свързване представи по линията на най-слабата съпротива се схваща като нѣщо, което има и реални съответствия, и отъ въобразеното въ даденъ моментъ се крачи смѣло къмъ заключение за обективна стойность или обективни последици на това въобразено. Все по силата на тия умствени операции, отъ реалната временна връзка между два предмета изниква възгледътъ за постоянна такъва връзка, за нейното необходимо настѫпване и тамъ, гдето на лице е само единиятъ предметъ. Тъкмо върху тия тъй обикновени психически отношения се гради голѣмъ дѣлъ отъ магия, суевѣрия и заклевания на народа, — на народа по всички континенти, който, споредъ Тайлора,[1] „се мѫчи да отгадава, да предсказва и да предизвиква събитията по начинъ, чийто фиктивенъ характеръ ние съзнаваме днесъ добре". И макаръ съвременнитѣ културни народи да сѫ се отдалечили въ много точки отъ оная варварска мисъль, тѣ все пакъ продължаватъ да пазятъ духовното наследство отъ доисторически епохи, като практитуватъ магии и прогнози, дошли въ разрѣзъ съ сериозния опитъ. Защото анализата на тоя опитъ не е предприемана систематично и защото по инстинктъ се поддържатъ всѣкакви предразсѫдъци, щомъ тѣ се явяватъ изразъ на подсъзнателния афективенъ животъ.

Двата главни вида асоциации, върху които се гради народниятъ магически обредъ, сѫ тия по сходство и ония по дотикъ. Тѣ сѫ обединени отъ единъ по общъ „принципъ" на универсалната симпатия, т. е. на вѣрата въ една зависимость между нѣщата, която допуска най-разнообразни влияния въ всички посоки.[2] Безъ наличностьта на какъвъ и да е флуидъ,

---

[1] E. Tylor, La civilisation primitive I, 135.

[2] Отричайки анимизма и ограничавайки крѫга на „симпатическата" магия, известни фолклористи и религиозни историци увеждатъ една „динамическа теория," която вижда въ механиката на обредитѣ прѣко или косвено влияние върху нѣщата, безъ посредството на какъвъ и да е автономенъ агентъ. Срв. A. van Gennep, Les rites du passage. Paris 1909,

и най-малко на нѣкаква душа, единъ обектъ може да бжде засѣгнатъ отъ другъ, една вжтрешна връзка, изявила опредѣлено съкровено желание, се мисли проицирана въ действителностьта — и така се предизвикватъ всевъзможни непосредствени отношения тамъ, гдето лрпсуватъ всѣкакви реални условия за тѣхъ. Чрезъ тази доанимистическа „теория," — или по-право чрезъ тази образна мисъль, или тази логика на нагледитѣ, гдето нѣма почти нищо разсждъчно, — се удаватъ всички експерименти на магьосника, постига се всѣка воля на отдѣлния човѣкъ за добро и зло.[1] Съобразно съ двата принципа на симпатията, различаватъ се два вида магия: една имитативна, или хомеопатическа, и друга контажиозна. Първата предпоставя възможностьта да се извиква сходното чрезъ сходно (similia similibus); втората излиза отъ представата, че нѣщо, което е било въ контактъ съ друго нѣщо, продължава да стои въ такъвъ контактъ и когато физическо досѣгане не сжществува. Първиятъ видъ магия знае предимно подражателни, мимически действия; вториятъ видъ използува една случайна връзка и взима напр. частьта вмѣсто цѣлото, за да влияе върху това цѣло и когато то не е дадено. Двата вида магия се срещатъ и комбинирани, въ зависимость отъ честото кръстосване на съответнитѣ принципи. Магия по сходство имаме при Пеперуда или при Германъ: дъждъ се докарва, като се наподоби валежътъ съ обливане момичето, окичено съ зеленина; суша се прогонва, като се изнесе и погребе персонифицираната тая стихия въ видъ на съсухрено човѣче. Магия по досѣгане пъкъ имаме при опититѣ да се махне зараза, като се прекара животно презъ селото, за да обере то вредната субстанция, и после се прогони; или при магиитѣ да се придаде обилието на една нива, на единъ хамбаръ, като се хвърлятъ тамъ избрани плодовити класове отъ друга нива. Смѣсена магия, основана на комбинация между двете методи за влияния, откриване напр. при суевѣрието, че

---

8 нт. Но намъ се струва, че и „симпатията," допускана отъ нѣкои изследователи, не изказва въ сжщность нѣщо по-друго, така че спорътъ би билъ само за термини.

[1] Върху теорията на симпатическата магия срв. особено J. G. Frazer, The Magie Art I, 52 нт. По-друго, и неприемливо спор. насъ, схващане на отношението между магия и анимизъмъ и на формитѣ на магията у W. Wundt, Völkerpsycholgie, II Bd., II Th. Leipzig 1906, 171 нт.

омразно тебъ лице ще умре, ако туришъ на прага на кѫщата му умрѣла змия.[1] Или при суевѣрието, че на краставица гушата не трѣбва да се яде, защото който я яде, ще страда отъ растене на гуша.[2] По правило обредно-суевѣрниятъ актъ има за средство предмети, които сѫ въ прѣка връзка съ желано или нежелано, въ смисълъ, че дъждъ се изпросва чрезъ вода, болесть се изгонва чрезъ премахване на мислената като нѣщо веществено зараза, здраве се докарва чрезъ досѣгане съ зелена вейка, и т. н.

Елементи и форми на магическото грабене

При грабенето плодъ или млѣко на Еньовдень ние се движимъ въ посочения кржгъ представи и магически методи. Основното тукъ е пренасянето на житни класове отъ една нива въ друга, респ. издояването на чуждитѣ крави и преливането на чуждото млѣко въ своето. Това действие носи характеръ на психическо влияние върху безличнитѣ елементи: жито, млѣко, медъ, овошки, чужди деца и т. н. По силата на принципа pars pro toto и чрезъ нагледно изображение на това, което трѣбва да стане, всеобщо се вѣрва, че ще настѫпи желаното прехвърляне на цѣлото обилие. Избиратъ се класоветѣ-царе, образъ на плодородието, застѫпници на всички класове, на цѣлата плодовита нива; прехвърлятъ ли се тѣ отъ магьосницата въ нейната нива или нейното гумно, ще се прехвърли цѣлокупната плодовитость. Издои ли се въ ведро малко млѣко отъ чуждото стадо и примѣси ли се тая часть къмъ млѣкото на своитѣ крави и овци, ще се прехвърли изобщо обилието отъ тамъ тука. Все тъй подстригването на едно стадо означава отнимане на млѣкото му, и прибирането на черупкитѣ отъ квачкитѣ — присвояване на пилцитѣ (обичаятъ въ Гюмюрджина). Както началото на единъ сезонъ, периодическиятъ важенъ праздникъ, се взима за критическа дата, равнозначна съ това, което ще стане въ интервалитѣ — отгдето и обредното значение на тия начала — така, по-специално, извършенитѣ само веднажъ магически пренасяния трѣбва да се последватъ отъ многократни и постоянни механически, безлични пренасяния на млѣко, жито, плодъ отъ чуждата

[1] Й. Захариевъ, СбНУН. XXXII, 150.

[2] Изъ неизд. сборникъ на П. Михайловъ (Кочанско).

стока въ своята. Частьта вмѣсто цѣлото; веднажъ вмѣсто често и всѣкога; чуждото вмѣсто своето; желаното вмѣсто притежаваното — ето процедурата на мисълъ и на действия при тая симпатическа магия. Къмъ това идва още идеята за краденето като начална магия, тъй като взетото отъ другиго, найчесто отъ съседа, и то въ началото на единъ периодъ време, ще повлѣче следъ себе си постоянното взимане, приидване отъ вънъ, за да не страда собствениятъ запасъ.[1]

Обирането въ нѣкои случаи става като се вземе росата отъ чуждата нива, или като се носи сърпъ презъ нивата, или като се яха кросно, при което почти всѣкога се обикаля (три пжти) нивата или стадото, и то всѣкога нощe, преди изгрѣвъ слънце.

Росата въ случая замѣства самото плодородие: както се смѣта, че тя е добила магическа сила презъ нощьта и е въ състояние да придаде тая сила на оногова, който я пие (подобно на водата, почерпана въ сжщата нощь), така се мисли, че тя е носителка на благото по нивята, поради което събирането ѝ и изцеждането ѝ въ друга нива ще има за последица сжщото, каквото и обирането на избрани класове. Замѣси ли се хлѣбъ съ росата отъ Гергьовдень, и хвърли ли се тоя хлѣбъ въ гумното по вършитба, ще се привлѣче на това гумно—по принципа на досѣгането—цѣлото чуждо благосъстояние. Ако се бере роса въ престилка, привързана на нозетѣ и влачена отъ магьосницата, все тъй може да се жъне съ сърпъ часть отъ нивата — на кръстъ — и да се брои това за символическо пожънване на цѣлата нива. Едното допълня другото въ обичая отъ Кюстендилско, и второто отмѣня скубането на стърковетѣ-царе, представители на цѣлия посѣвъ. Сходенъ на българския обичай се знае отдавна и въ Германия. Въ разни нѣмски земи се вѣрва, че между пакостнитѣ духове има единъ, нареченъ обикновено Bilmesschnitter или Johannisschnitter, който

[1] Срв. Paul Sartori, „Diebstahl als Zauber“, Schweizerisches Archiv für Volkskunde II (1916); E. Fehrle, Deutsche Literatur-Zeitung 1919, № 29, 564. На това основание напр. вещицитѣ у хуцулитѣ, когато искатъ да напакостятъ и причинятъ гладъ, продаватъ първитѣ кукурузени кочани, още неразвити, въ чуждъ край, или пъкъ пренасятъ въ чужбина първитѣ цвѣтове отъ другъ нѣкой плодъ: тамъ ще има тогава богата жетва, а дома — липса и беда. K. F. Kaindl, Globus LXXVI (1899), 233.

въ опредѣлени дни ходи невидимъ съ сърпъ на краката презъ нивитѣ и покосява класоветѣ.[1] Тази вѣра ще е доста стара, тъй като по поводъ на Lex Bajuvariorum (12), гдето се загатва нѣщо подобно, Mederer пише: „Единъ честенъ селянинъ ми разказва за тъй наречения Bilmerschnitt или Bilberschnitt следното. Лошиятъ човѣкъ, който иска да напакости безбожно на съседа си, минува срѣдъ нощь, съвсемъ голъ (ganz nacket), съ привързанъ на крака сърпъ и говорейки магьоснически формули, презъ узрѣлата нива. Отъ тая часть на посѣва, която той е прекрачилъ съ сърпа си, всичкото зърно отива въ неговия химбаръ, въ неговия ковчегъ." И че днесъ се практикува това, показва ни едно известие отъ Vogtland: тамъ имало хора, които се мислѣли да бждатъ оня духъ, нареченъ Bilsen или Bilverschnitter, и тѣ отивали на Еньовдень предъ изгрѣвъ-слънце на полето и покосявали съ малки сръпчета, привързани на палеца, класоветѣ, минувайки прѣко презъ нивата. Ако ги поздравялъ нѣкой по пжтя, тѣ умирали презъ годината. Тѣ вѣрвали, че половината отъ плода на покосената така нива щѣла да иде у тѣхъ. Но собственикътъ на нивата може да имъ отмъсти. Ако той нимѣри стрънята на покоснитѣ класове и ги държи въ димъ, Bilsenschnitter-ътъ ще вземе да съхне. Или ако той занесе и хвърли тая стрънь въ нѣкой новоизкопанъ гробъ, безъ да хваща класоветѣ съ гола ржка и безъ да продума нѣщо, то пакосникътъ ще загине.— Начинъ на грабене и начинъ на магическо унищожаване на противника почиватъ тукъ на сжщитѣ нагледи, както и българскитѣ вѣрвания. И че въ Германия оня духъ е късна демоноложка абстракция отъ реалния примѣръ, а не обратното — т. е. мжже и жени, сдружени съ дявола, да играятъ неговата роля, както вѣрва Яковъ Гримъ[2] — показва ни еволюцията на нашето понятие вещица: преди да се превърне въ зълъ духъ тя е просто зълъ човѣкъ, въоржженъ съ магически средства за пакость.

---

[1] J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] I, 391 нт., III, 137; P. Sartori, Sitte und Brauch, II Th. Leipzig 1911, 72—73.

[2] Я. Гримъ мисли, ц. с. 392, че народътъ е загубилъ въ ново време „старото, благородното значение" на оня добъръ духъ и го е направилъ синонимъ на вещица и дяволъ. Това е толкова невѣрно, колкото и новото повѣрие, че хората подражаватъ на духа; защото въ сжщность тоя духъ е тѣхна хипостаза.

Яхането кросно при магията на Еньовдень намира своето оправдание въ асоциацията между обиране плодъ, жито, млѣко, и навиване нишки и пр. на познатия уредъ отъ стана. Кросното се употрѣбя въ много магически обичаи,[1] все като образъ на навъртане или събиране на купъ, както това личи и отъ употрѣбата на чекръка, мотовилата и вретеното, разни уреди за насукване прежда. Въ Котленско напр.[2] магьосницитѣ ходятъ презъ нощьта срещу Еньовденъ голи (знаятъ се женитѣ, наречени г о л а̀, г о л й т ѣ), като въртятъ на чекръче и наричатъ по кръстопжтищата, гдето свѣти месечина. (Тѣ носятъ и гърне съ размита пепель луга, която пръскатъ и наричатъ за зло). Въ Добричко майка обикаля съвсѣмъ гола болното си дете, три пжти, като взема една мотовила, на която мотаятъ прежда, и я счупва надъ детето, за да я хвърли после надъ кжщата. Това означава навѣрно развзляне на магията, развиване и пресичане на навитата болесть и изхвърлянето й вънъ.[3] Както женитѣ въ Кюстендилско не навиватъ (не навъртатъ) презъ м. априлъ прежда на кросното си, за да не се завъртатъ вълци около тѣхнитѣ мѣста и да правятъ пакости,[4] така тукъ се махва навитото, за унищожение на симпатически свързаното съ него болезнено явление. Обратно, въ Охридъ, за да не се краде млѣкото, навиватъ поясъ на едно кросно и го скжтватъ задъ вратата: така е обезвредена всѣка пакостна магия.[4] Въ връзка съ народната етимология отъ типа Вартоломей — въртя градъ" стои запрещението въ нѣкои краища да не се върти отъ 1 до 9 мартъ чекъркъ (да не се навиватъ масури), за да не ставатъ (да не се завъртатъ) голѣми бури, които да отърсятъ цвѣта или плода отъ овошкитѣ и житото.[5] При едно баяне за развитъ пжпъ се взима масуръ, който се налива съ оцетъ и се върти отъ баячката; тя казва при това 9 пжти: „Гора се развива, пъкъ на Ивана (болния) пжпа му се на-

---

[1] Д. Мариновъ С б Н УН. XXXVIII, 138; за чекръкъ, мотовило и вретено вж. т а м ъ 137.

[2] Съобщение отъ г. Гено Кировъ, 1921 г.

[3] С б Н У Н. VII, 131.

[4] П Любеновъ, Б а б а Е г а 14.

[5] Върху асоциация по сходство пъкъ почива суевѣрието, че презъ тѣзи деветь мартенски дни не бива да се б ѣ л ѣ я т ъ опранитѣ дрехи, за да не се бѣлѣе тъй градътъ, като падне въ изобилие. Това се пази и презъ всички мартенски съботи. Ц. Гинчевъ, Т р у д ъ III (1890), 1058.

вива." [1] Наричането тукъ допълня съ образъ по контрастъ, развитата гора, желаното навиване на пжпа, изобразено и мимически. Завъртане откраднато вретено, съ съответното наричане, има за резултатъ—въ магиитѣ на момитѣ — привързване на момцитѣ: „Както се върти вретено, тъй да се въртятъ момцитѣ" около момитѣ.[2] И една пѣсень отъ Чирпанско,[3] не публикувана до сега, разказва тъкмо за такава любовна магия съ помощьта на вретено, при което на помощь сж притеглени и еньовденскитѣ билки, съ тѣхното етимоложки изтълкувано име:

Добра на седѣнка

Наклалай Добра седянка,
Добрàно, добра вечерьо!
Като си добра вечеря,
Тя на майка си думаше:
„Ази ща мамо да ида
Седянка да си наклада."
Открадна ново вретено,
Вънка на пжтя излязла
Дето седянка ще кладе,
Завъртя ново вретено.
Като си Добра въртеше,
Въртеше и говореше:
„Както се върти вретено,
Тъй да се въртят момците,
Момците още момите!"
И си със билки сипеше,
Сипеше и говореше:
„Както се сяпят билките,
Тъй да се сипят момците,
Момците още момите!"

---

[1] СбНУН. III, 147.

[2] Обратното желание, за разлжка на мома отъ момъкъ, бива постигнато пакъ чрезъ подобна магия, само че тоя пжть сходното се търси въ другъ видъ действие, отвѣването, махването, раздѣлянето. Майката, която не иска да вземе дъщеря й единъ момъкъ, отвѣва на двора просо и нарича за младитѣ: „Както се отвѣва туй просо, тъй да са двама раздѣлимъ." Г. Янковъ, Бълг. нар пѣсни, № 289.

[3] Тя ми е доставена отъ г. М. Пчеларовъ, 1924 г.

Че викна Добра да запя.
Като си Добра запява,
Всичките моми сипнали,
Момите още момците.
Та че ги Добра нареди
При всяка мома и момък,
При гюзел Добра двамина —
Двамина вакли овчари,
Иван и Стоян двамата,
Двамата с ризи ленени,
Двамата с котлун ментани,
И съ копринени пояси.
Двамата при Добра седнали
Стоян е седнал на дясно,
Иван е седнал от ляво.
Стоян на Добра думаше:
„Добро льо, магьоснице ле,
Че как ни, Добро, магьоса,
Да си от поле додохме,
Да си стадото оставим?"
Добра му нищо не каза.
Той си на Добра думаше:
„Добро льо, магьоснице ле,
Мене ли, Добро, ще вземеш?"
Добра му нишо нищо неказа,
Ями се тихо подсмихна.
Иван на Добра думаше:
„Добро льо, магъоснице ле,
Че как на, Добро магьоса,
Да си от поле додохме
Да си стадото оставим?"
Добра Ивану думаше:
„Иване, либе, Иване,
Ази ви либе не мама,
А те ви либе мамиха,
Моите билки хубави:
Омана и въртигата.
А омана съм набрала
На личенъ ден ми Гергьовден,
А въртига съмъ набрала

На личен ден ми Еньовден,
Въртига да ви завърти,
Омана да ви омаи".
Стоян на Добра думаше:
Добро льо, мома хубава,
Добро льо, магьоснице ле,
Мене ли, Добро, ще земеш,
Мене ли или Ивана?"
Добра му тихом говори:
„Стояне, либе Стояне,
Първи сж петли пропели,
Станете либе, идете си!
Кога до-пъти додите,
Добра ще да ви покаже,
Кого ще Добра да вземе!"[1]

Вретеното навива тукъ досжщъ тъй момцитѣ, както кросното (у сърбитѣ „вратило") житото: момцитѣ трѣбва да се привържатъ към момитѣ и житото да се прехвърли у магьосницата. Все по такъвъ начинъ млѣкото пъкъ се „връзва" или „изтегля" съ вжжето, потопено въ чуждото млѣко и пренесено после въ своята ведрица. Най-прѣко, съвсемъ непосредствено, става предаването отъ чуждо на свое чрезъ позата на магьосницитѣ „гасъ сасъ гасъ", гдето се пожелава: „сето масло у насъ".[2] Допирането на двѣтѣ страни, по принципа на контажиозната магия, трѣбва да повлѣче следъ себе си съответното сливане на желанитѣ нѣща. Симпатическа магия имаме, най-сетне въ обичая отъ Берковско, гдето, за да **тече** млѣко на родилката, хвърля се и се лови по течението на рѣка глава лукъ, като се нарича: „Азъ не хващамъ лукъ, а млѣко". Лукътъ и безъ това се дава за кърма на доилкитѣ.

Но обирането на чуждото млѣко може да стане и чрезъ другъ родъ прехвърляне. Въ Неврокопско се оставя хлѣбъ

[1] Пѣе се на седѣнка.

[2] Ц. Гинчевъ съобщава за лѣкуването (запойването) на нервознитѣ деца въ Търновско съ **крадено** синило. Синилото трѣбва да бжде крадено **гъзомъ**, т. е. кога го зема, да гледа напредъ, а отзаде си да поземне съ ржка". СбНУН. VIII, 147

по пжтя, гдето ще мине едно стадо, после съ този хлѣбъ се закърмя друго стадо, което ще хване млѣкото отъ първото. Хлѣбътъ, значи, привлича магически плодородието и като посредническа субстанция (срв. вжжето при грабене млѣко) го предава на добитъка, който ще го яде. Прекосяването пжтя на обраното стадо въ обичая отъ Кочанско има смисълъ на символическо прекжсване млѣкото: магьосницитѣ го отниматъ и чрезъ този актъ и чрезъ яхане кросно, съ съответното нaричане. Ако нѣкои магьосници носятъ лъжица, паница или подница за хлѣбъ (Софийско), този уредъ трѣбва да онаглежда сжщо обирането, черпането млѣко, носенето жито, и т. н. Доколко хапването отъ собственитѣ екскременти е реаленъ фактъ, а не злословие противъ вражалицитѣ, трудно е да се каже. Ако то е действително известно, обяснявали бихме го съ употрѣбата на зловоннитѣ вещества при магически заклевания и лѣкувания, при което се цели отгонване на зли духове, тъй като остритѣ миризми и неприятнитѣ на вкусъ субстанции сж отъ край време съставна часть на народната медицина, особено като антидемоническо средство.[1] Въ обичая отъ Моравско за разваляне магиитѣ на вещицитѣ, които обиратъ млѣкото срещу Гергьовдень, това значение на екскрементитѣ е ясно: то допълва, като отстранение чрезъ зловонието, „обръщането“ на магиитѣ чрезъ поставяне котела наопаки.

Заклевания и наричания

Къмъ цѣлата тази разнообразна техника на магическо въздействие, — гдето по правило се касае за прехвърляне на материално или абстрактно схванатото плодородие по закона за сходство, подражание или досѣгане, — иде и словесната магия, заклеването. Бродницата произнася магически пожелания, тя смѣта, че може да причини сбждване на волята си чрезъ осветенитѣ отъ старината и предаденитѣ неи въ голѣма тайна формули. Преди всичко, тя поставя своитѣ дѣла и думи подъ покровителството на светеца или на олицетворения неговъ праздникъ. Нестинарьтъ, навлѣзълъ въ жаравата и заплашенъ отъ изгаряне, въ момента на изстжпление, когато

[1] Срв. за екскременти въ древната медицина и демонология O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 890—891.

иска да получи пророчески откровения, се обръща къмъ духа-покровитель: „Свети Константине (свети Еньо), ела ми на помощь!“ Така бродницата, нагазила въ чуждата нива и обзета отъ страсть да постигне намѣрението си, вика св. Еня (св. Георгя), поздравява го съ „добъръ вечеръ“ или „добро утро“ и му поставя въпроса: „Тукъ ли си, видишъ ли ме?“ [1] Тя го подканя да я попита и той на свой редъ, защо е дошла. И тя ще му каже просбата си: просбата се явява като отговоръ на чуждъ въпросъ. Или, тя направо се обръща къмъ него: „Видишъ ли ме каква съмъ? Каквато съмъ азъ...“ Каквато е тя, именно съ най-добритѣ класове въ ржка, такава навѣрно трѣбва да стане и нейната нива, като се пренесе плодътъ. Или каквато е тя — гола — такава, оголена, лишена отъ плода си, трѣбва да остане чуждата нива.

Точното продължение на заклеването не ни е известно, защото никоя магьосница не го е откривала предъ непосветени уши, отъ страхъ да не пострада. По примѣра на други наричания при магии, лѣкувания и празднични обичаи, ние можемъ само да допускаме, че и тукъ се касае за подобна аналогия: каквото — тъй, или както — така. Въ една нар. пѣсень майката на Рада — тя е „знайница и обайница“ — вари въ ново гърне едно живо пиле и го нарича: „Каквото пищи туй пиле, и тъй да пищатъ за Рада“ всички ергени.[2] Или, въ другъ вариантъ на сжщата пѣсень, майката, — снела звездитѣ въ решето, месеца на два дарака и слънцето на три половини, — коли пиле мартенско съ два ножа и нарича: „Както се коли туй пиле, тъй да се колятъ за Рада турцитѣ, мъри, българи“.[3] При баене за уплаха се казва: „Ка се префърле тая вода, така да се префърля и уплаата“. При пожелание за дълга коса: „Както расте лозата, така менъ косата“.[4] При обливане на пеперудата: „Както тече

---

[1] Поздравянето при среща, за умилостивяване, се знае и при магиитѣ за отгонване болести. При баянето за пършеи въ Ловченско баячката казва: „Добъръ вечеръ, лишо, пършо! Както си добъръ, тъй да идешъ дету има четири сестри, у най-малката!“ Или: „Добрутро ти, лишо, пършо...“ СбНУН. VIII, 169; VII, 143.

[2] Г. Янковъ, Бълг. нар. пѣсни, № 275.

[3] М. Арнаудовъ, Северна Добруджа, № 147.

[4] СбНУН. XII, 148; К. Шапкаревъ, Сборникъ отъ нар. умотв. VII, 169.

вода по ней, така да вали дъждъ".[1] Въ Кочанско, за да се раждатъ повече любеници, пипони, тикви и др., стопанинътъ се търкаля следъ засѣване на нивата, говорейки: „Како я що се търкалямъ, така и любеницитѣ изъ бостано да се търкалятъ".[2] Все таиъ замърсената желка се праща у обирача съ нричането: „Како ти що смърдишъ, така и неговата благина да му смърди". Въ Прилѣпъ кога на нѣкоя жена не се връща мжжътъ отъ чужбина, тя ще напълни гащитѣ му съ слама и ще ги прехвърли на една греда, като да яхатъ конь, и ще каже: „Како що сет вявнати гакиве на гредава, така да вявнит мажот ми на конь и да си дойди отъ тугиня".[3] Чрезъ симулация на искания, мечтания ефектъ се предизвиква (фактически или словесно) причината му, заставя се нива, млѣко, бостанъ, дъждъ, човѣкъ да се подчини на личната воля. Магьосницата повтаря формулата обикновено три пжти, както обикаля и нивата три пжти — за да се изпълни магическото число, необходимо за постигане резултатъ отъ обреда. Вмѣсто заобикаляне цѣлото мѣсто практикува се и спиране на четиритѣ жгли, все като символическо обхващане на цѣлата площь, на всичкия плодъ въ нивата.[4]

III

Голотата въ обреди и култови действия

Наредъ съ тия положителни методи за увеждане желаното, при обредното обиране на Еньовдень се среща и едно отрицателно средство, голотата.

Ако действия и думи въ нощьта срещу праздника целятъ къмъ пренасяне на чуждото благо въ собствения имотъ, известни моменти на обреда иматъ за назначение да осигурятъ неутралитета, ненамѣсата на вредни сили, които биха могли да компрометиратъ цѣлата магическа техника. Касае се тукъ, именно, за предпазване на магическия агентъ, бродницата, отъ враждебната намѣса на духоветѣ. Защото Еньовдень е любимо време на всѣкакви нощни духове, опасни за

---

[1] Вижъ по-горе, 342.

[2] Непубликуванъ записъ на П. Михайловъ.

[3] СбНУН. VIII, 141.

[4] Срв. сжщото и въ древната магия, Riess, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie I, 47.

човѣка, излѣзълъ въ глуха доба, та и за таинственитѣ обирачи. За Кюстендилско ни се съобщава относно нощьта на 23 юний: „Всѣки се пази да не прегази рѣка, да не седи близо до изворъ, да не точи и пие вода отъ изворъ, рѣка и вадичка, защото тая нощь се счита за „Великдень“ на самовилитѣ. Сега кой „оградише“ отъ тѣхъ, нищо не може да му помогне. Вещицитѣ и магесницитѣ, запазени добре отъ самовилитѣ съ магии и „учинушки,“ обикалятъ свободно презъ нощьта, а особено следъ полунощь.“[1]

Ние знаемъ, какъ у всички народи болеститѣ се приписватъ често на зли духове и какъ близостьта на тия духове до човѣка се мисли да причинява физическа повреда или лудость, поради което между всевъзможнитѣ обреди за лѣкуване най-разпространени сж магиитѣ за отпжждане на демоническитѣ сжщества. Духоветѣ изпълнятъ свѣта, проникватъ навредъ, виждатъ всичко, и тѣ сж наклонни да преследватъ хората — между друго, за да получатъ жертвенъ приносъ. Споредъ това, дали имъ се прави услуги, дали сж укротявани съ подаяние или не, тѣ се отнасятъ различно къмъ хората: въ едни случаи наказватъ, мжчатъ, пращатъ болести, въ други—вдъхновяватъ за пророчества, закрилятъ, помагатъ за щастие, лѣкуватъ, и т. н. Въ основата на тъй различнитѣ представи за демонитѣ като добри или лоши сили лежи една и сжща доктрина, както правилно изтъкватъ Тайлоръ и Спенсеръ,[2] и нашитѣ самодиви напр. сж твърде характерни за цѣлата ни демонология съ тая двойственость на образа си.[3] Особено вижна роля се пада на тия сѣнища при народната медицина. Въ Меланезия първото условие за лѣкаря е да знае не анатомията на човѣка и свойствата на лѣкарствата, а качествата и природата на духоветѣ.[4] У перситѣ отъ епохата на Авеста първо мѣсто между лѣкаритѣ държатъ не билярите и хирурзитѣ, а заклинателитѣ, чиято дума улучва прѣко злия мжчи-

---

[1] Й. Захариевъ, СбНУН. XXXII, 159.

[2] E. Tylor, La civilisation primitive. Paris 1876, II, 145, 162; H. Spencer, The Principles of Sociology, I, 1877, 279 нт. Вж. погоре, 89.

[3] Срв. „Кукери и Русалии“, СбНУН. XXXIV, 225.

[4] J, G. Frazer, The Belief in Immortality and the Worship of the Dead. London 1913, I, 35 нт., 54 нт., 269 нт., 381 нт.

тель, влѣзълъ у човѣка.[1] А между очистителнитѣ рецепти въ ритуала на древнитѣ гърци единъ голѣмъ дѣлъ се отнася тъкмо до предпазване отъ демонически влияния, δεισιδαιμονία.[2] Изобщо катартичнитѣ обреди, тия „вкаменѣли свидетелства за най-далечното минало," както ги нарича Групе,[3] иматъ за главно назначение да закрилятъ човѣка въ изпитание, или по-специално човѣка въ моментъ на една религиозна или магическа церемония, отъ зловредното посѣгателство на невидимитѣ духове.

Демонитѣ могатъ да се обезредятъ било чрезъ умилостивяване, било чрезъ прогонване. При първото има подчиняване, търси се милость, прави се жертва; при второто говори съзнанието за надмощие и хитрость на човѣка, който заплашва, пжди, унищожава, убива или измамва злия духъ.[4] Магическото грабене срещу Еньовдень има за предпоставка, между друго, да бжде защитена бродницата, въ нейния рискуванъ опитъ, отъ удара на духовeтѣ, които дебнатъ въ тоя часъ. Не толкова отъ човѣшки погледъ се бои тя, колкото отъ присжтствието на тия духове; и не моралътъ, а страхътъ отъ рожбитѣ на въображението ѝ надвива у нея, когато присжпя въ чуждата нива, чуждия домъ, чуждитѣ кошери. Това е страхътъ отъ самодиви, които убиватъ или лишаватъ отъ езикъ и паметь, или оставятъ полумъртавъ човѣка, излѣзълъ въ „злото време" (преди дърви пѣтли), страхътъ отъ стихии и таласъми, които давятъ човѣка въ вода или го сграбчватъ и халосватъ, като му даватъ „ограма" и други болести; и т. н.[5] Голотата на магьосницата идва тукъ на помощь, като я пази отъ всѣко докосване на невидимитѣ и всесилни врагове.

---

[1] V. Henry, Le Parcisme. Paris 1905, 147. Срв. СбНУН. XXXIV, 179.

[2] Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. Giessen 1910, 4.

[3] O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 893. Не трѣбва да си мислимъ обаче, че това, което е вкаменѣлость за културния човѣкъ, е загубило всѣка жизненость на нисшитѣ културни стжпала и въ една срѣда, гдето още се вѣрва въ обезвреждане на демони.

[4] Вж. върху разнитѣ тѣзи концепции на демоническитѣ сили „Кукери и Русалии," „Вградена невѣста," СбНУН. XXXIV, регистъръ, s. v. „демони."

[5] Срв. „Вградена невѣста," СбНУН. XXXIV, 250, 252, 254 и нт.

Голотата, събличането голъ-голеничекъ, се среща въ множество народни обичаи у насъ; тя е нѣщо добре известно въ обреди и култови действия на древни и нови народи и представя единъ отъ важнитѣ съставни елементи на редица лѣчебни и магически практики по цѣлъ свѣтъ. При известни лѣкувания болниятъ се провира голъ презъ пръчка,[1] или пъкъ се провира голъ презъ една магическа дреха, съшита по особенъ начинъ отъ вълната на черъ овенъ, при което обредътъ става ноще, вънъ отъ село, въ градината, като се вѣрва, че провиранитѣ ставатъ неприкосновени за болести.[2] При баяния противъ полскитѣ мишки жената се съблича гола на полето, мие се съ вино и произнася заклеванията; така и при магия противъ урочасано млѣко жената обикаля гола около огнището и бодва съ вила у земята.[3] При опититѣ си да свали месечината бродницата се съблача сжщо гола.[4] Голи сж мжжетѣ, които гонятъ змея, пресушилъ ниви и полета.[5] За прекратяване болесть по добитъкъ голи мжже, които пазятъ мълчане, прекарватъ стадото презъ живъ огънь.[6] Лѣтно време, при градушка, гола жена врьща облака Джерманъ съ заклеване, червено яйце и свѣщь отъ Бъдни вечеръ.[7] Болния отъ изсипване лѣкуватъ, като го качатъ голъ на високо дърво, отъ гдето той вика: „Олеле отъ чужда жена" (три пжти), и то съ високъ гласъ, за да го чуятъ нѣкои.[8] Майката на болно дете се съблича гола и го обикаля три пжти, като го припикава.[9] На Гергьовдень кърмятъ овцитѣ съ билки, събрани отъ вечерьта въ гората, при което дете или баба се съблача гола и обикаля три пжти стадото, като взема на кръстъ отъ три солища

---

[1] И. Блъсковъ, Перуника 5.

[2] Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 559.

[3] Пер. Спис. XIII, 46.

[4] Д. Мариновъ, Жива Старина I, 51.

[5] Вижъ по-горе, гл. I.

[6] Б. Дечевъ, СбНУН. XIX, 90.

[7] П. Любеновъ, Баба Ега 37.

[8] П. Любеновъ, Баба Ега 45. — Може-би тукъ се отнася и обичаятъ да събличатъ едного голъ и да тича предъ воловетѣ, кога прекарватъ буката за воденица, за да махне урокито. П. Любеновъ, Самовили и самодиви 121.

[9] СбНУН. VII, 141. Припикаването тукъ се осмисля — подобно на измочването при магическото предпазване отъ бродници на Гергьовдень — като отвръщане на злитѣ сжщества. Срв. по-горе, 399.

земя.[1] Устрела въ нѣкои краища гонятъ съ живъ огънь, който се пали отъ голи мжже; устрелътъ вика разни имена (Иване, Петко, Стояне!), и който му се обади, по него отива въ селото му.[2] За да бжде запазено едно селище отъ зли напасти и болести, то се заорава; но заораването може да стане и по-късно, кога се чуе, че иде чума, холера, сипаница по децата, или нѣкоя болесть по говедата. Заораването става съ волове-близнаци, които се водятъ отъ съвършено голи момци.[3]

Въ тия и подобнитѣ тѣмъ обреди има два вида голота: една, съ която се цели изоставяне, заедно съ дрехитѣ, на всичко нечисто, болезнено, пакостно — единъ видъ материално отдѣляне отъ нежелания и опасенъ неджгъ; и друга, съ която изобщо се постига имунитетъ противъ зли духове, по силата на това, че тия духове нѣматъ възможность да се хванатъ за нѣщо по човѣка, оставилъ дрехи на страна и спазилъ пълно мълчане. При първия видъ голота ние имаме магическо пренасяне на вредната субстанция;[4] при втория видъ — магическо предпазване. Но възможни сж и други приложения на това особено състояние, така че голотата се превръща въ нѣкакъвъ обреденъ locus communus, лишенъ отъ едно-единствено осмисляне и тълкуванъ по различни начини, често пжти доста отдалечени отъ първоначалната идея.

Така напримѣръ, у сърбитѣ безплодни мжже и жени ходятъ нощѣ голи изъ стаята, безъ свѣщь, за да имъ се роди дѣте. Така се съблича гола и кжпе въ рѣката мома, която иска да възбуди любовь у нѣкого. Гола ходи нощe и момата, която иска да знае, кога ще се омжжи; тя трѣбва да види въ огледалото образа на бждащия си.[5] Въ тия случаи голотата се довежда въ свръзка съ сексуални настроения и coitus, за да се повлияе чрезъ мимическо подражание или нагледно изображение върху лица и нѣща, т. е. за да се покаже, какво

---

[1] П. Любеновъ, Баба Ега 16. Срв. по-горе, 394.

[2] СбНУН. V, 134.

[3] Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 558.

[4] Вж. случаитѣ съ оставяне болестьта при извори и на други мѣста, като се остави парче отъ дреха и пр. „Кукери и Русалии“, СбНУН. XXXIV, 234.

[5] Fr. S. Krauss и J. Kostial, „Nacktheitzauber“, Anthropophyteia VII (1910), 287 нт Срв. за ромънитѣ R. F. Kaindl, Globus XCII (1907), 286.

трѣбва да настѫпи. Процедурата на обредъ и мисъль става ясна отъ вѣрването на селянитѣ, че овошкитѣ щѣли да родятъ, ако нощѣ трудна жена обиколи гола три пѫти дърветата.[1] Болестьта „Руса“ въ Шабацъ се цѣри, като се съблѣче на Гергьовдень преди слънце гола майката на детето и се „помокри“, после вземе отъ кальта, помаже детето и каже: Која те майка родила, она ти и лек дала“.[2] Въ свръзка съ това вѣрване стои мнението, че вещицитѣ могли да се видятъ на Гергьовдень, ако рано се скрие и наведе нѣкой задъ вратата, и съ това стане невидимъ за тѣхъ; или ако си съблѣче дрехитѣ и ги облѣче наопако, после си тури на главата малко зелена морава.[3] Голотата въ случая укрива наблюдателя или магьосника, като го поставя и въ безопасность предъ вещицитѣ.

Теория на голотата като табуиране

Голотата е нѣщо типично не само въ съвременния европейски и извъневропейски фолклоръ, но и въ множество случаи на древната религиозно-магическа практика. При жертвоприношения, молитви, инкубации, мистерии, пророчески вдъхновения, процесии, погребения и т. н. тя е необходимъ спѫтникъ, чието значение, обаче, не се разкрива ясно и недвусмислено. Хекенбахъ, който прави сводъ на отноститѣ тукъ обичаи и свещенни действия въ класическия свѣтъ,[4] изтъква като мѣродавни два основни мотива: единъ за създаване контактъ между миста или жреца и магически силната земя, която предава силата си на човѣка; и другъ, споредъ който всичко, що е било нѣкакъ въ дотикъ съ божеството, става, по закона за табу, неупотрѣбително за хората, поради което дрехитѣ се съблачатъ предварително, и така се запазватъ за носене после.[5] Но нито единъ отъ тѣзи два мотива, откривани

---

[1] Fr. S. Krauss, „Nacktheitzauber“, Anthrophyteia VI, 206 нт.

[2] М. Милићевић, Живот срба сеъака[2] 119.

[3] Fr. S. Krauss, Slavische Volksforschungen 40.

[4] J. Heckenbach, De nuditate sacra, sacrisque vinculis. Giessen 1911, 8 нт.

[5] Подобно схващане и у E. Doutté, Magie et Religion 579. Споредъ Дуте обичаятъ да се обикаля отъ голи мусулмани светилището Кааба въ Мека означава желание да не се навлѣче опасность. При обикалянето (7 пѫти) поклонникътъ трѣбва да бѫде голъ, защото иначе дрехитѣ му се наситватъ съ магическо-свещенна сила, и той не може да ги носи после, тъй като тѣ сѫ табу.

въ древния материалъ изъ областьта на култъ, магия и медицина, не може да се приложи къмъ темата, която ни интересува въ еньовденската обредность. Неприложима е и теорията на Вайнхолда: споредъ нея човѣкъ трѣбва да се освободи отъ всѣка опетнена земна обвивка, кога ще се сношава съ божеството; трѣбва да се възвърне къмъ състоянието на необлѣченото и неоскверненото отъ живота дете; освенъ това, трѣбва да се уподоби външно на боговетѣ, да вземе тѣхната форма, кога върши свръхчовѣшки действия.[1] Тукъ и тамъ се приписва много абстракция на древния или на некултурния човѣкъ, и въ най-благоприятенъ случай се изхожда отъ схващания, които не могатъ да бждатъ първични. Досѣгане съ земята за черпане сила; отбѣгване отъ докосване съ божеството; възвръщане къмъ неопетнената детска душа: това сж представи, родени отъ зрѣла рефлексия, които едва ли мотивиратъ първоначалната груба обредность, съ нейнитѣ по-материалистически побуждения. И тъкмо съ огледъ къмъ недостатъцитѣ на досегашнитѣ теории е правъ Рихардъ Майеръ да заключава: „Значението на голотата, въпрѣки нѣкои опити, не е още напълно уяснено".[2] Съображенията на Хаймъ и Крукъ,[3] които изтъкватъ апотропейското значение на обсцьония елементъ, както той упражнява магическо влияние върху духоветѣ, сжщо не задоволяватъ за главнитѣ случаи на обредната голота, и правъ е Самтеръ — който пъкъ изтъква при съблачането мисъльта за освобождение отъ всички завръзки, за предпазване отъ духове — когато иска да потърси въ тѣзи обяснения само по частица отъ цѣлата, непозната истина.[4]

Между това, има още два пжтя къмъ обяснение на свещенната или обредна голота, загатнати вече, но малко взимани

[1] K. Weinhold, „Zur Geschichte des heidnischen Ritus," Abhandlungen der Berl. Akademie der Wiss. 1896, 5. Къмъ такъвъ възгледъ клони и V Henry, La magie dans l'Inde antique. Paris 1909, 109, когато предполага, че „голотата, възвръщайки човѣка къмъ най-древнитѣ традиций на расата му, придава му свърхестествена сила".

[2] R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte. Leipzig 1910, 142

[3] Heim, „Incantamenta magica", Jahrbuch für klass. Philologie, Suppl. 19, 507; Crooke, Popular religion and folk-lore of N. India I, 68.

[4] E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod. Leipzig 1911, 95, 109 нт.

въ внимание до сега. Отъ една страна — извѣстни навици на духоветѣ. Духоветѣ нападатъ човѣка, усвояватъ всичко въ него и по него, живѣятъ въ тѣлото му, свързватъ се съ името му, съ облѣклото му, съ всичко, което образува дѣлъ отъ външна и вжтрешна личность. Страхътъ у първобитнитѣ народи отъ влизане на демона въ тѣлото чрезъ вдишане и прозяване е голѣмъ: отъ тамъ може-би иде еврейската пословица: „Не отваряй устата си на сатаната"; отъ тамъ и обичаятъ на сектата месалийци, които плюятъ и се секнатъ непрестанно, за да изгонятъ демонитѣ, готови да влѣзатъ въ тѣхъ при дишане.[1] Въ множество обреди участницитѣ пазятъ, кога изпълняватъ магически или свещенни действия, мълчане: при нощни заклевания, при черпане вода за лѣкуване или гадане, при танци на русалиитѣ, при гонене змея на сушата, и т. н.[2] Това мълчане има смисълъ сжщо тъй на предпазване отъ злитѣ духове, които биха нападнали и обзели духа на изпълнителя, за да причинятъ болесть и смърть. Ето защо когато въ Търновско хванатъ магьосница на Еньовдень, пазятъ се да не ѝ говорятъ, за да не ги нападне дяволътъ, който е въ нея. Все по тая причина при магии, лѣкувания, тайни обичаи никой не се обръща назадъ, за да не бжде проследенъ отъ духоветѣ.[3] Аналогични примѣри имаме по цѣлъ свѣтъ.[4] Вика ли отвънъ нѣкой въ нощьта, не трѣбва да му се обаждаме, защото може-би лошъ духъ търси нѣкого: така устрелътъ. Връзката между името и лицето е тъй органическа, както и връзката между сѣнката и човѣка: зазида ли се сѣнката, умира човѣкътъ: каже ли се името, добива се власть надъ лицето.[5]

---

[1] E. Tylor, La civilisation primitive 120.

[2] Вж. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, показалецъ, s. v. мълчане; Д. Матовъ, СбНУН. X, 317; Д. Мариновъ, Жива Старина I, 187, За другаде: A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube 152, 219; Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch 178; L. v. Schröder, Arische Religion II, 257.

[3] Срв. по-горе, случаятъ съ ловене млѣко въ рѣката (Берковско), или магията за залюбване, Стамболиевъ, СбНУН. XXI, 52.

[4] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН, XXXIV, 230.

[5] Вж. за сѣнката като отмѣна на човѣка и на душата „Вградена Невѣста", СбНУН. XXXIV, 235, 325; за името напр. J. Lubbock, Les origines de la civilisation. Paris 1881, 240.

Но колкото и застрашенъ отъ демона, човѣкъ може да се брани отъ него, може да се направи самъ неприкосновенъ, да се табуира — и извѣстно е, че законитѣ на табу спадатъ къмъ негативната метода на симпатическата магия, явяватъ се ново приложение на ония принципи за сходство и досѣгане, по които човѣкъ вѣрва да въздействува върху силитѣ въ свѣта. Ако положителната метода предписва да се върши нѣщо по опредѣленъ начинъ, за да настѫпи сѫщото въ желания по-голѣмъ масщабъ или въ друга свръзка, съ по-разширено приложение, негативната заповѣдва: недей върши това, защото то може да доведе до нежелани или опасни последици, по силата на особената магическа причинность.[1] Въ дадения случай, заетиятъ съ обредното действие не трѣбва да носи върху си никаква дреха, понеже нѣма да даде така възможность на духа да се хване за него, да го прихване и му причини тѣлесна или духовна повреда. И че духоветѣ иматъ този навикъ, показватъ ни вече класическитѣ суевѣрия за скачане на демона върху облѣклото на човѣка, за обсебване на човѣка чрезъ портрета му или дрехата му.[2] Така и въ съвременна Европа. На с-въ Исландия се вѣрва, че никой призракъ не смѣе да закачи голъ човѣкъ; очаква ли се появата на призракъ, най-добре е да се съблѣкатъ всички дрехи.[3] И отъ подобни възгледи произтича северно-индийскиятъ обичай, да се танцува въ деня на погребението отъ близкитѣ, голи и съ голи мечове, както и българскиятъ обичай да се лѣкува болно стадо, като се прекара то презъ живъ огънь и като махатъ двама голи овчари съ голи ножове въ въздуха.[4] У западно-африканското племе Mpongwes, гдето дрехитѣ сѫ инакъ много обикнати, женитѣ носятъ при трауръ колкото се може по-малко дрехи, а мѫжетѣ съвсемъ не сѫ облѣчени. Фрезеръ изтъква правилно, че голотата е тукъ средство да се направи човѣкъ непознаваемъ за душата на покойника,[4] и тая голота

[1] Върху теорията на табу вж. J. Frazer, The Magic Art I, 112 нт.; S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions II, 23 нт.

[2] O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 850, 882.

[3] F. Liebrecht, Zur Volkskunde 370.

[4] Срв. примѣритѣ у В. Н. Харузина, Этнографическое Обозрѣніе 1911, 26; E. Samter, Geburt, Hochzeit und Tod 112; и у менъ, СбНУН. XXXIV, 192—193.

[5] J. G. Frazer, Journal of the Anthropolog. Institut of Gr. Britain and Ireland XV, 98.

почива на сжщата представа, както намазването, изцапването и боядисването на участницитѣ въ погребалната процесия, все отъ страхъ на преследване.[1] Както заораването съ плугъ на селище или на добитъкъ има за цель да отстрани демони, чума или язва,[2] като се тегли (отъ голи хора и при пълно мълчане) една демаркационна линия, непристжпна за некаменения страшенъ гостъ,[3] така събличането отнима възможность на духоветѣ да пакостятъ на магьосницата, сама заета съ правене пакость на другитѣ. И най-малко стопанътъ (таласъмътъ) на обираната нива би могълъ да се яви тукъ като справедливъ и страшенъ духъ, който държи смѣтка за посегателството и наказва съ схващане или друга болесть виновницата.

Обредната голота въ еньовденския или гергьовденския обичай на грабене жито, млѣко, медъ и т. н. се явява, значи, пасивно магическо средство, тя има назначение да табуира обирача, и чрезъ това тя се явява въ помощь и като допълнение на главната цель: обсебването на чуждия плодъ, която цель се постига вече чрезъ положителнитѣ, активнитѣ методи на магическото пренасяне и заклеване.

---

[1] E. Samler, ц. с. 95, 116.

[2] Срв. O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 894, 901; H. Usener, Ueber vergl. Sitten- und Rechtsgeschichte. Leipzig 1902, 33 нт.; F. Liebrecht, Zur Volkskunde 309; L. Deubner, Archiv für Religionswissenschaft, XIII (1910), 491; руски примѣри въ Живая Старина II (1892), 121; A. C. Winter, „Russische Bräuche bei Seuchen“, Globus LXXIX (1901), 302; български у Ц. Гинчевъ, Трудъ II, 957, и по-горе, гл. I; сръбски у F. S. Krauss, Slavische Volksforschungen 98 нт. Краусъ нѣма право, ц. с. 99, когато мисли: нѣкога хората сж ходѣли безъ срамъ голи, и затова обичаятъ на заораването става и после отъ голи хора, като се смѣта, че „голотата спада къмъ освещението на обхода“. Но той е много правъ съ мнението си: „При обхода човѣкъ встжпя въ непосредственъ досѣгъ съ духоветѣ, и затова най-доброто е да нѣма човѣкъ нищо по тѣлото си, което да обсебятъ безименнитѣ духове. За това се спазва и дълбоко мълчане, тъй като всѣка необмислена дума може да послужи за закачка, съ която горскиятъ духъ притегля нѣкого“.

[3] Заобикаляне или заграждане на нива (съ бразда и пр.) противъ градушка, на сѣме противъ птици знаятъ и древнитѣ, срв. Riess, у Pauly Wissowa, Realencyclopaedie I, 47. Обикаляне и посипване съ просо около добитъкъ за предпазване отъ магии и обиране млѣкото срещу Гергьовдень се знае у насъ, СбНУН. XVI—XVII, 215; по-горе, 399.

IV

Заголването като симулация на половъ актъ

Но обредната голота би могла да се тълкува и въ съвсемъ другъ смисълъ, и то пакъ двояко — въ духа на мимическото влияние за плодородие или въ тоя на табу срещу демонитѣ. Тя би могла, именно, да се схване като симпатическо увеждане на желаното обилие или като отстраняване на опаснитѣ невидими сили все по единъ и сжщъ начинъ — чрезъ показъ на гениталиитѣ. Кой отъ двата момента при това магическо действие ще се мисли за първиченъ, не е лесно да се реши; но че и двата могатъ да се комбиниратъ, за да създадатъ чрезъ наподобяване и отпжждане мечтаниятъ ефектъ, разбира се добре — поне въ известни случаи отъ обредната практика на ранни културни стжпала. Ако цельта на всѣка мистерия у древнитѣ е отначало чисто практическа, и ако напр. при култа на Деметеръ въ елевзинскитѣ тържества се касае, въ основата взето, за магия, съ която се проси богата жетва и много деца,[1] нѣма нищо странно, гдето и въ ново време, у изостаналитѣ селски среди на Европа, тая цель се догонва сжщо тъй, все по сходни начини на магическото въздействие. Заголването на срамнитѣ части, мжжки или женски, въ нѣкои земледѣлски обичаи на простия народъ не може да ни очудва, щомъ имаме предъ видъ мирогледа на срѣдата и щомъ знаемъ колко малко нравственъ елементъ се примѣсва тамъ, гдето се касае за осигуряване на насжщния. Сжщественото е да се опита повисяване на реколта и защита срещу опаснитѣ демони; щастието се очаква не толкова отъ природнитѣ сили, колкото отъ личната инициатива; и страхътъ отъ безплодие или отъ вредна намѣса на духоветѣ отстранява всѣкакви скрупули за приличие.

Ето защо когато наближи буря и се очаква градушка, женитѣ у древнитѣ (споредъ Плиния) вадятъ на показъ срамнитѣ си части, твърдо убедени, че напастьта ще се избѣгне.[2] Подобенъ обичай се знае у сърби, руси, индийци и днесъ: щомъ градушка заплашва нивитѣ, стара жена (или мжжъ) се заголва и заклева три пжти облацитѣ.[3] Така и противъ лошъ

---

[1] Срв. литер. у K. de Jong, Das antike Mysterienwesen 75, 155.

[2] Riess, у Pauly-Wissowa, Realencyclopaedie I, 85.

[3] Fr. S. Krauss, Anthropophyteia IV, 170 нт. Голото тѣло прогонва и злия погледъ, тамъ 170.

погледъ (уроки) на децата помага изображението на fascinum, носено въ видъ на амулетъ.[1] Италианцитѣ въ срѣднитѣ вѣкове обезсилятъ лошия погледъ, като направятъ известния жесть fica (палецъ, поставенъ между показалеца и срѣдния пръстъ): това движение (срв. Данте, Inferno) има фалическо значение и възлиза къмъ староримски представи.[2] Навѣрно, въ всички тѣзи случаи гениталиитѣ иматъ апотропейско значение — струва ми се правилно схванато отъ Групе, кога той пише: „Че чрезъ заголването се изказва и буди отвращение, не подлежи на съмнение. Заголването е широко разпространенъ знакъ на презрение: предъ мжже, които сж били страшливи въ война, се заголватъ жени.“[3]

Но заголването може да бжде и загатване на половия актъ, и заголенитѣ хора могатъ да целятъ къмъ нѣщо подруго, отколкото заплашване на злия погледъ или духъ. Ние поменахме веднажъ за обичай у сърбитѣ да ходятъ бездетни съпрузи ноще голи, за да имъ се роди дете, както и за другъ такъвъ обичай, да обикаля ноще гола трудна жена три пжти дърветата, за да родятъ тѣ плодъ.[4] Назначението на голотата въ случая изглежда доста ясно: ние имаме магически опитъ за предизвикване раждане и плодородие чрезъ наподобяване coitus. И само една стжпка по-нататъкъ ни отвеждатъ обичаитѣ да се върши истински coitus, щомъ се окаже необходимо да се докара оплодяване на ниви, на всѣкакви посѣви, заплашени съ безплодие.

Старитѣ мексиканци сж убедени, че въ време на жетва, кога зрѣе плодътъ yams, е абсолютно необходимо да се погрижатъ хората за нова растителность. И както боговетѣ оплодяватъ земята чрезъ половъ актъ, така тѣхнитѣ земни застжпници наподобяватъ необходимата за растителностьта сцена

---

[1] J. Marquardt, Le culte chez les romains I, 132.

[2] C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters 258: „Като се постави неприличното предъ лошия погледъ, очевидно се вѣрва, погледътъ да се отстрани отъ само си и въ последствие да отслабне силата му.“

[3] O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 896, 901. Групе констатирва и заголването при магическото жертвоприношение, за да го обясни съ „стремежа, да не се задържи въ дрехитѣ нищо отъ демоническата субстанция.“

[4] Вж. по-горе 449.

чрезъ всѣкакви жестове и неприлични движения. Тълпи демони тичатъ въ фалическо състояние, момичета и други жени се отдаватъ на похотъ и пиянство, и че тѣзи земледѣлски обреди не говорятъ за израждане, а образуватъ съставна часть на култа, гарантира ни единъ опитенъ наблюдатель като етнолога К. Пройсъ.[1] Така и за перуанцитѣ ни се предава, че презъ м. декемврий, когато зрѣе плодътъ pal'ta, ставали особени фалически праздници, за които участницитѣ се готвятъ предварително чрезъ постъ, въздържане отъ солъ и пиперъ и несъбиране съ жени. Въ деня на праздника мжже и жени се събиратъ на опредѣлено мѣсто между плоднитѣ градини, всички голи, и по даденъ знакъ започватъ да се надтичватъ къмъ една могила. Щомъ единъ мжжъ достигне нѣкоя жена упражнява на мѣстото coitus съ нея. Празднуването трае шесть дни.[2] Днешнитѣ мексиканци сжщо знаятъ такива обичаи, особено презъ сухия сезонъ, когато съ танци и заклевания на шамана се изпросва дъждъ, защита отъ болести по добитъка и хората и добра жетва. И ако шаманътъ описва въ пѣсеньта си желанитѣ блага отъ дъжда (срв. Покръсти и Пеперуда у насъ), другитѣ участници въ земледѣлския праздникъ, като се връщатъ ноще отъ ядене и пиене, вършатъ по пжтя полови общения (промискюитетъ), които не правятъ никому впечатление, понеже сж pro bonopublico.[3]

Аналогични обреди, придружени съ разпуснатость и похотни танци, ставатъ и въ Австралия, посредъ пролѣть, кога зрѣе плодътъ iams. Тогава мжжетѣ копаятъ голѣма дупка въ земята, за да наподобятъ срамната часть на жената, и танцуватъ и пѣятъ наоколо, държейки отпреде си съ цинични жестове едно копие, което служи вмѣсто фалусъ.[4] Сродни по назначение и симулация обичаи откриваме и въ древна Индия. Отъ запазенитѣ обредни текстове знаемъ, какъ на срѣдлѣтния праздникъ въ честь на богъ Индра, Mahâvrata, става тържествено обливане на огъня, какъ единъ непороченъ брахманъ (брахмачаринъ) трѣбва да води циниченъ разговоръ съ една хетера и какъ недалеко отъ жертвеника, на едно разградено

---

[1] K. Th. Preuss, Globus LXXXVI (1904), 356.
[2] K. Th. Preuss, ц. м. 358. Срв. J. G. Frazer, Magic Art II, 98.
[3] C. Lumholtz, Unknown Mexico 331 нт., 351 нт.
[4] K. Th. Preuss, ц. м. 359. Други примѣри у J. G. Frazer, ц. с. II, 98 нт.

мѣсто, опредѣлена двойка мжжъ и жена извършватъ coitus.[1] Имаме ли предъ видъ, че Индра се чествува като богъ на плодородието и че въ срѣдлѣтния му праздникъ играятъ голѣма роля жени, лесно се разбира, какъ извършеното има значение на култова магия за дъждъ и обилие, при което методитѣ на влияние върху природнитѣ сили сж общепризнатитѣ за такива случаи. Участието на двойката не може да удивлява никого — едно, защото ние не идеализираме днесъ нрави и понятия на доисторическитѣ арийци, и друго, защото права остава забележката на Яковъ Гримъ (по поводъ на фалуса като атрибутъ на германския богъ на вегетацията, Frey): „Култътъ на фалуса, познатъ у много народи на древностьта, трѣбва да се извежда отъ невинното почитане на производителния принципъ, което почитане бива старателно отбѣгвано въ по-къснитѣ времена, съ развито съзнание за грѣха си."[2] На фалуса и на половия актъ се приписва таинствена оплодителна сила по отношение на цѣлата природа, и върху това хомеопатическо въздействие на coitus се градятъ редица обичаи у днешнитѣ първобитни племена. Когато напр. жителитѣ на Молускитѣ забележатъ, че реколтата нѣма да стане добра, нощемъ мжжътъ отива въ градината си, съблича дрехитѣ си и опитва да повдигне плодовитостьта на дърветата като върши правъ жестоветѣ на coitus.[3]

Преживѣлици отъ магическо оплодяване въ Европа

Въ Европа ние имаме сродни преживѣлици, които въ по-отслабена форма свидетелствуватъ за възгледа, какво сексуалнитѣ отношения между хората стоятъ въ прѣка връзка съ ръстъ и обилие по сѣитби, овошки и животни. Еститѣ на о-въ Моонъ запалятъ въ надвечерието на 24 юний или на 1 юлий голѣмъ огънь, и докато женитѣ и момитѣ играятъ хоро наоколо, момцитѣ наблюдаватъ момитѣ и после се отдалечаватъ въ гората. Тамъ тѣ повикватъ чрезъ децата своитѣ избранници и лежатъ съ тѣхъ до утрото, безъ обаче да правятъ нѣщо. Момичетата и майкитѣ гледатъ съ добро око на

[1] A. Hillebrand, Die Sonnwendfeste in Alt-Indien 43. Срв. за тоя праздникъ и по-горе, стр. 137.

[2] Jacob Grimm, Deutsche Mythologie[4] I, 176. За богъ Frey срв. R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte 196 нт.

[3] K. Amrain, „Sacraler Koitus," Anthropophyteia VII (1910), 245.

това.[1] Въ нѣкои мѣста на Германия при жетва на есень косачи и косачки биватъ привързани лице срещу лице и при друженъ смѣхъ се търкулватъ надолу отъ нѣкоя могила. Или пъкъ тѣ взаимно хващатъ краката си и тъй притиснати се валятъ.[2] Въ Русия, въ околностьта на Киевъ, става следниятъ обичай на Гергьовдень, 23 априлъ. Когато свещеникътъ привърши литургията, всички отиватъ на полето, въ сѣитбитѣ, и докато старитѣ оставатъ далеко, младитѣ мжже и жени се търкулватъ нѣколко пжти — като се вѣрва, че това ще повлѣче обилна реколта.[3] За нѣкои мѣста на Босна и за хърватитѣ ни се предава, че въ време на жетва жетвари и жетварки се търкаляли по наклонна мѣстность, при което ставали и известни сцени. Най-малко, женитѣ правѣли coitus на нива или се заголвали тамъ съ сжщата цѣль.[4] Въ свръзка съ тоя родъ земледѣлски обичаи стои и представата за труднитѣ жени или женитѣ съ много дѣца като надарени съ магическа плодотворна сила. Въ Бавария, Австрия, Ческо и други земи на Западъ селянитѣ даватъ първото узрѣло зърно отъ едно дърво да го ядатъ тъкмо тия жени, тъй като тогава дървото ще роди повече плодъ до година.[5] И за да минемъ веднага на далечни паралели — на сжщото основание бездетнитѣ жени у племето Баганда се смѣтатъ опасни за градинитѣ на съпругътъ, защото могатъ да имъ предадатъ своята яловость, и разводътъ съ тѣхъ е позволенъ безъ всѣка друга причина.[6]

Отъ всички краища на свѣта ни идатъ достовѣрни етноложки вести за яко вкоренения нагледъ: природата, съ растения и животни, стои въ магическа зависимость отъ половото общуване между хората, и тамъ, гдето не помага друго, тамъ човѣкъ трѣбва да се погрижи самъ за повдигане на плодородието. Жетвенитѣ праздници, съ фигурално представенитѣ penis и vulva; симулацията на брачни двойки, разпуснатитѣ игри на младитѣ отъ двата пола, дързкитѣ изрази и други

[1] Fr. S. Krauss, Anthropophyteia III, 25.
[2] W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I, 481.
[3] W. Mannhardt, ц. с. I, 481; J. G. Frazer, Magic Art II, 103.
[4] Fr. S. Krauss, Anthropophyteia VI, 97; III, 29, 31.
[5] J. G. Frazer, Magic Art I, 140 нт.
[6] J. G. Frazer, Magic Art I, 142.

нѣща изъ обсѣга на еротиката ни разкриватъ недвусмислено демопсихологическата идея, легнала въ основата на обредитѣ на пролѣть или всрѣдъ лѣто, когато трѣбва да се осигури реколтата.[1] Всичко става безъ каква и да е прикрита мистика, при одобрението на общината и съ ясното съзнание за очакваната полза. И че този родъ въззрения прониквать отдавна въ по-високитѣ форми на култа, учатъ ни примѣритѣ отъ т. н. „священна проституция" у древнитѣ източни народи. Бракътъ на една богиня (Милита, Ищаръ, Анахита) съ единъ божественъ любовникъ се смѣта необходимость за плодородието по растения и животни, и този бракъ се симулира отъ земни застжпници на високитѣ сжщества, мжже и жени, въ храма на богинята.[2]

Въ съвременния обичай, несъмнено, не трѣбва да се търси остатъкъ отъ нѣкогашно култово действие, и днешнитѣ агенти на плодородието, обикновени селяни и селянки, не сж ни най-малко приемници на нѣкогашнитѣ „свещенни жени" (храмови проститутки) у евреитѣ, вавилонцитѣ, сирийцитѣ и т. н. По-скоро отношението е обратното, и днешната магическа мисъль у първобитни или изостанали народи илюструва праначалата на древната религиозна практика. Безъ посредството на каква и да е идея за духове,[3] и само по силата на най-естествени асоциации, простиятъ човѣкъ упражнява половъ актъ, наивно убѣденъ, че ще придаде сжщата производителна сила и на тъй скжпата за него нива или стока. Както при други празднични обичаи у насъ се скача високо, за да расте конопътъ високо, или се лѣга по слама на Бъдни вечеръ, за да лѣга отъ обилно зърно класътъ на нива, така тукъ сексуалното действие трѣбва да зарази симпатически съответната реколта, като повиси плода и рожбитѣ.

---

[1] Срв. A. Dieterich, Mutter Erde. Leipzig 1905, 94 нт.

[2] Вижъ литер. у J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 32 нт.; W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte I, 283 нт., II, 284; Mythologische Forschungen 340 нт.; O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 1175 нт.; E. Doutté, Magie et Religion 558 нт.

[3] Нѣма право Fr. S. Krauss, „Beischlafsübung als Kulthandlung", Anthropophyteia III. 20, кога пише: „Жена и мжжъ искатъ да обвържатъ за благодарность невидимитѣ духове, които иматъ капризни желания, и затова женитѣ имъ се отдаватъ. Но понеже опитътъ показва, че духоветѣ не се явяватъ сами, то смъртниятъ човѣкъ възприема тѣхното застжпничество и приема вмѣсто тѣхъ любовната жертва въ опредѣлено време".

Трѣбва да кажемъ, на край, че теорията за магическо оплодяване чрезъ симулация на полово общуване не може да се прилага къмъ обредното грабене на чуждия плодъ по Еньовдень, тъй като голотата тукъ указва, както видѣхме, преди всичко на табуиране, на въоржжаване съ неприкосновеность. Да бѣше бродницата, която навлиза въ таинственъ часъ срѣдъ една нива, наистина загрижена за повисяване реколтата по такъвъ начинъ, тя би извършила акта не въ чуждия, а въ своя собственъ имотъ, за да придаде прѣко на тоя производителната си потенция. Но обстоятелството, че тя изпитва боязънь за своето действие и че го върши другаде, а не дома, разкрива ясно основния характеръ на запретения обредъ. Бродницата обира чуждия имотъ чрезъ символическо-симпатическо пренасяне на зърно, млѣко и т. н. (положителна магия), и сжщевременно взима мѣрки да не пострада сама отъ зли, пакостни духове, като ги лишава — чрезъ събличането си — отъ възможность да спечелятъ власть върху ѝ (отрицателна магия, голотата като табу).

ГЛАВА V

Напѣване на пръстенитѣ

(Еньова буля)

I. Родство между магия и гадане: двѣ страни на една и сжща вѣра. — Дивинация у асировавилонцитѣ. — Техника на прогнози и предсказания. — Мантика у древнитѣ славяни; запрещението й отъ християнството. — Гадания на Еньовдень. — Предметъ на погаждането: здраве, годишно време, плодородие и женитба. — Гадане въ Русия, Ромъния, Сърбия, Италия по свежи или повѣхнали цвѣтя и по венци, спуснати въ рѣката. — Подобни практики въ България. — Бѣлоруски обичай, който ни отвежда къмъ напѣването на китки.

II. Първи описания на обичая да се напѣвать китки или пръстени. — Славейковъ за Трѣвна, Раковски за Котелъ, Л. Каравеловъ за Копривщица, Ц. Гинчевъ за Бесарабия, В. Чолаковъ за Панагюрище. — Праздникътъ е предимно зименъ въ северна България. — Обичаятъ въ източна Тракия, както той става на Еньовдень. — „Янюво буле“ въ Лозенградъ, Селиолу и Бургазко. — Описание на Д. Мариновъ. — Обичаятъ въ западна Тракия: Т.-Пазарджикъ, Станимашко, Ахж-Челеби, Дарж-дере. — Обичаятъ въ североизточна и северозападна България: Еленско, Котленско, Добруджа и Бесарабия, Търновско, Никополско, Ловечъ, Тетевенъ, София, Кюстендилъ, Зайчаръ, Неготинъ.

III. Топография на българския обичай: възможность за заемане отъ гърцитѣ. — Разни начини за прогноза у гърцитѣ. — Κλήδονας на 24 юний. — Т. Балсамонъ за клидонъ въ XII. вѣкъ. — Описание на съвременния обичай отъ Н. Г. Политисъ. — Обичаятъ въ Атина, на о-въ Симе (въ ново време и въ XVIII в.), на о-витѣ Критъ, Егина и Кипъръ. — Напѣване на пръстенитѣ въ Тесалия. — Βαρτουβάρια въ западна Мала-Азия. — Καληνύτσα въ Одринъ и Станимака. — Празднуване отъ българи и гърци около Чаталджа. — Клидонъ въ Македония. — Напѣване у аромънитѣ въ Битоля, Крушево и други мѣста, съвмѣстно съ българитѣ.

IV. Общо потекло на гръцко-българския обичай. — Обредни секвенци у българитѣ, редъ на елементитѣ. — Упростена и

усложнена комбинация на чертитѣ, вариации по мѣста. — Типична схема у насъ: 1. дата 24 юний, 2. мълчана вода, 3. китка съ пръстенъ, 4. престояване на звездитѣ, 5. забулено момиче вади пръстенитѣ, 6. булка и сватбена симулация, 7. гадане съ припѣвки, 8. гощавка. — Тъждествена схема у гърцитѣ. — Движение на обичая отъ общото огнище на югъ къмъ северъ — Културното значение на Византия. — Древно потекло на клидонъ; кледономантия и клеромантия въ класическа епоха. — Възникване на новия обичай и прикрепването му къмъ 24 юний.

V. Наричанията-ῥιζικά, въ свръзка съ орисницитѣ. — Щастието-ризикъ у българи и гърци. — Два национални типа въ поетика и въ мирогледъ. — Наричанията въ формално отношение: родство съ гатанкитѣ. — Магически реквизити при гадането: мълчана или неначета вода, оставяне „на звездитѣ," червена боя, „подъ трѫндафила." — Името „калиница" на булката, и калината като символъ въ народнитѣ пѣсни.

I

Родство между магия и гадане

Праздникътъ на лѣтното слънцестоене, подобно на другитѣ праздници въ народния календаръ, които означаватъ начало или най-високъ моментъ на единъ годишенъ периодъ и се явяватъ неговъ осветенъ застѫпникъ въ тока на времето, знае не само обреди за увеждане на желанитѣ стопански и социални блага, но и прогностики, съ които се цели откриването на всичко неизвестно, засѣгнало съкровени интереси на личностьта или на колективното цѣло. Безсиленъ да предвиди — по обикновения пѫть на съобразяване — бѫдащето, първобитниятъ умъ прибѣгва до една тактика, способна да задоволи всичкото му любопитство; и тамъ, гдето образованиятъ се отказва да търси причинни връзки, поради голѣмата сложность на нѣщата и неуловимото действие на факторитѣ, тамъ наивниятъ и неукъ селянинъ, използувайки асоциации на мисъльта, подобни на тия въ магията, се мѫчи да разкрие последователната верига съ единъ замахъ, скачайки смѣло отъ едно възприятие, отъ една представа, къмъ най-отдалечени, ала психологически тѣсно свързани съ тѣхъ възможности. Въ голѣмата борба между наученъ и магически мирогледъ, която дѣли културното отъ некултурното общество, народътъ въ Европа стои още на почвата на магия, за да не признава законитѣ въ природата, открити чрезъ положи-

телното знание и експеримента, и за да приписва на личната инициатива значение, което надхвърля всѣка разумна предвидливость. Ето защо правъ бѣ Волтеръ, отъ становище на своя идеалъ за просвѣта, да пише за гадането: „Cette curiosité de lire dans l'avenir est une maladie que la philosophie seule peut guérir“.[1]

Магия и гадане се явяватъ отговоръ на еднакви въпроси, почиватъ на еднакви афекти: тѣ внасятъ успокоение всрѣдъ тревогитѣ на деня и турятъ точка на мжчителното колебание между много възможности. Тѣ сж изобщо две методи или две теории, свързани въ самата си основа. Както бележи още Буше-Леклеръ, „между мантиката, или свърхестественото знание на непознаваемото, и магията, или изкуството да се извикватъ резултати, противни на естественитѣ закони, има родство, което ни позволява да ги смѣтаме две страни или две приложения на една и сжща вѣра. Чрезъ едната човѣкъ допуска да се сдобие съ нѣкаква божествена способность; чрезъ другата той поставя въ услуга на волята си свръхестественитѣ сили. И въ двата случая той допълня природата си, като възприема божествени елементи съ помощьта на опредѣлени действия. Би могло да се каже, че гадането е съзерцателна магия, която поставя усилията на ума вмѣсто деятелната воля“.[2] Тѣсно свързани въ потеклото и въ принципа си, магия и гадане не могатъ да се дѣлятъ строго и въ приложението си, тъй като голѣмо число гадателни методи се състои въ тълкуване на последицитѣ, предизвикани по магически начинъ; и ако терминътъ μαντόμαγος, който изразява тази комбинация, спада къмъ езика на византийската империя, идеята иде отъ много по-старо време и е всеобщо позната.[3]

Най-раннитѣ документи на гадателското умение намираме въ древна Вавилония, и вече тукъ дивинация и магия сж тѣсно свързани въ смисълъ, че ако прогнозата открива често нещастни случаи, като чете бждащето по вжтрешни органи или по звездитѣ, магията търси начини да ги отстрани.[4] За-

---

[1] Voltaire, Dictionnaire philosophique, s. v. „Augure“.

[2] A. Bouché-Leclercq, Histoire de la Divination dans l'Antiquité. Paris I (1879), 10.

[3] A. Bouché-Leclercq, ц. с. 11.

[4] Ch. Fossey, La Magie assyrienne. Paris 1902, 1—2.

грижени ли сж древнитѣ египтяни главно за живота следъ смъртьта, отъ гдето и знаменитата тѣхна „Книга за мъртвитѣ", асировавилонцитѣ обръщатъ погледъ къмъ действителностьта, и създаватъ безброй предричания, засегнали всички области на живота. „Тукъ относната литература, казва Веберъ, образува може-би най-обширната група между предаденитѣ съ клинообразно писмо текстове. Вече това указва на грамадното значение, което иматъ у вавилонци и асирийци предричанията и тълкуванията на знаци. Още повече се вижда сжщото отъ разнообразното съдържание на текстоветѣ, което доказва, че едва ли има явление въ природата, което да не минува за благочестивата мисъль на древнитѣ като тълкувател на божествената воля; че едва ли се случва събитие въ живота имъ, което да не се вѣрва да стои подъ непосредственото влияние на свръхестественитѣ сили".[1] Странно на пръвъ погледъ, но добре обяснимо културно-психологически е, гдето, дори достигнали до твърде високи идеи за божественото и проявили такава религиозно-поетическа чувствителность, каквато намираме въ нѣкои химни и надписи на Навуходоносора и Набонида,[2] асировавилонцитѣ пакъ не се отказватъ отъ своята „мантомагия"; наопаки, тѣ я превръщатъ въ официално религиозно изкуство, правятъ я съставна часть на държавния култъ и чрезъ нея влияятъ върху най-важнитѣ национални предприятия, решаватъ въпроси на политиката, на обществения животъ и т. н., ако не се касае само за щастие и нещастие на царя или за успехъ и неуспехъ въ начинания на простосмъртнитѣ.

Относно техниката на тѣзи предсказания и гадания, доколкото трѣбва да се абстрахира отъ намѣсата на божественитѣ сили, — тая по-късна религиозна добавка къмъ преанимистичната магия, която не знае отначало свръхчувственъ свѣтъ, — трѣбва да кажемъ, че се касае пакъ за асоциация на възприятия и представи, схващана въ единъ прагматически смисълъ, превръщана въ материална зависимость между нѣщата. Както се знае, народътъ има една изработена презъ вѣковетѣ своя метеорология, гдето по разни признаци, осо-

---

[1] O. Weber, Die Literatur der Babilonier und Assirer. Leipzig 1907, 189.

[2] C. Fossey, ц. с. 4.

бено по явления въ природата, се сжди за предстояща промѣна на времето, за неговото поправяне и разваляне и за успеха на работитѣ въ зависимость отъ това. Тамъ има често правилно досещане и точно наблюдение, но има и голѣма доза суевѣрие, отъ безкритично тълкуване на белезитѣ. Подобна процедура прилага народътъ и при своитѣ гадания, само че, за разлика отъ прогнозата за атмосферни и климатически промѣни, гадането избира произволно признацитѣ, по които ще се заключава за бждащето, то се отнася къмъ предсказанието за време като „преднамѣрено наблюдение къмъ случайно", по израза на Потебня.[1] Такова е естеството на гадането навредъ, като почнемъ отъ древни народи и свършимъ съ фактитѣ на днешния фолклоръ. Най-естествениятъ начинъ за отгадаване у асировавилонцитѣ е, споредъ Фосе, наблюдението за малко или много редовна последователность между две явления. „Щомъ едно явление *B* следва много пжти явлението *A*, дори само веднажъ, умове, малко подготвени за индуктивната метода, могатъ да повѣрватъ: възпроизведе ли се *A*, ще настжпи и *B*..."[2] Неспособни да схванатъ скритата зависимость, асировавилонцитѣ прилагатъ една техника на познание, която може да се нарече наивна дедукция и която не е лишена отъ своята логика. Най-често въ основата на тѣхнитѣ гадания, както и при магическитѣ имъ операции, лежи принципътъ на симпатия и специално тоя за сходството. И ако нѣма сходство въ нагледитѣ, то се открива въ думитѣ, за да се дойде до предсказания-каламбури, които напомнятъ етимоложкитѣ магии у насъ и другаде.[3] Съвпадежътъ на едно име, на единъ звукъ, на едно

---

[1] А. Потебня, Объясненія малорус. и сродныхъ нар. пѣсенъ. Варшава 1883, II, 63. Не можемъ само да се съгласимъ съ възгледа на Потебня за отношението на магията къмъ гадането. Спор. него магията се развива вторично отъ последното, и то по едно време, когато възниква категорията на причина (propter hoc) и съзнанието, че е възможно участието на волята въ произвеждане на последицитѣ; ако гаданието улучва желаното, магията го създава чрезъ действия и думи. — Но отношението тукъ е собствено друго, и както изтъкнахме горе, магия и гадане сж две различни форми на една и сжща мисъль, а не две нейни стадии, дѣлими по културни епохи.

[2] Ch. Fossey, Textes Assiriens et Babyloniens relatifs à la Divination. Paris 1905, I Série, p. II.

[3] За тѣзи етимоложки прогнози вж. Ch. Fossey, La Magie assyrienne 60: за гърцитѣ срв. Bouché-Leclercq, ц. с. 157.

наричане съ интереситѣ или възприятията на момента поражда тълкуване на неизвестното. Думата се явява не само знакъ за нѣщото, което трѣбва да се извика, но се смятря неговъ еквивалентъ, негово точно копие, и въ тоя смисълъ тя образува елементъ на чисто предметни асоциации.

За древнитѣ славяни ние имаме свидетелството на Прокопия (VI. вѣкъ), че тѣ сж знаяли, наредъ съ жертвоприношенията, и гадания.[1] Но какъ сж се извършвали тия, трудно е да се каже, и едничкото, което ни е позволено да предполагаме, то е че прокоби и пророчества сж се движали навѣрно по ония пжтища на вѣрвания и на обредни действия, които ни сж предадени за класическия свѣтъ и за германцитѣ.[2] По летежъ на птици, по вжтрешности на закланото жертвѣно животно, по хвърлено жребие, не по-малко по вдъхновени сънища и видения, се е гадаяло за нѣща, които интесуватъ частно лице или цѣлата община, resp. цѣлия народъ и държавата. Гаданието представя изнамиране на скритото, тайното, и думата за това магическо познание, стб. гадаѫ, гадати, е общославянска.[3] Християнството, което на теория признава вдъхновението на оракулитѣ (защото тѣ, между друго, предричатъ дохаждането на Христа), на практика се противопоставя на езическитѣ традиции да се гадае, и синодътъ въ Анкира (314 г.) запрещава изрично въ своя 29. канонъ всички прокоби и магии, като предвижда петгодишно покаяние за провиненитѣ.[4] Но навикътъ и суевѣрието се оказватъ по-сил-

[1] Прокопий пише за славянитѣ изобщо и специално за тия на Балкански п-овъ (B. G. III, 14): „σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλ' ἄττα δαιμόνια, καὶ θύουσι αὐτοῖς ἅπασι, τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται." Срв. за тия вести L. Niederle, Život starych slovanů 27 и у менъ СбНУН. XXXIV, 226.

[2] Срв. за германцитѣ R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte 142.

[3] Тази дума се родѣе съ гръц. χανδάνω, хващамъ, алб. gen, gendem, намирамъ, улучвамъ, и т. н. Срв. E. Berneker, Slaw. etymol. Wörterbuch I, 288; S. Feist, Etymol. Wörterbuch der gotischen Sprache. Halle, 1909, 49.

[4] Труланскиятъ синодъ отъ 692 г. повтаря тия запрещения въ своя 61. канонъ, като предписва шестгодишно покаяние за всички, които се допитватъ до магьосници, раздаватъ амулети, препоржчватъ се, че могатъ да прогонватъ облацитѣ, или развеждатъ мечки (чиито косми продаватъ за лѣкарство, спор. Балзамона).

ни, и ако изчезватъ официалнитѣ светилища и лица за дивинация, толкова по-упорито се държатъ у народа най-проститѣ и прастари начини за гедане, уцѣлѣли въ сродни форми дори до день-днешенъ. Култове, праздници и обичаи сж най-консервативниятъ съставенъ дѣлъ на религията, и за класическитѣ народи ние знаемъ добре, какъ тѣ биватъ упазени до най-късно време въ форми, които ни отвеждатъ къмъ доисторически идеи и обреди, какъ тѣ, специално, утрайватъ и до епохи, когато по-одухотворената литургия и поетическата митология ставатъ жертва на религията на кръста.[1] Така и у нашия народъ, изпиталъ чувствително влияние отъ страна на своитѣ учители, Византия и Римъ, сж се упазили въ доста чиста форма нѣкои отъ най-популярнитѣ домашни и заети способи за гадане, каквото враженето по плешка на животно, гадането по сънища, по гласове на птици и животни, по срещи, по трептения, по разлѣти течности или метали, по димъ отъ огънь и по посока на вѣтъра, по наричания и пожелания на разни праздници, и т. н.[1]

Гадания на Еньовдень

Тѣзи гадания могатъ да ставать при всѣки подходенъ случай, при всѣка нужда да се познае неизвестното, но обикновено тѣ се практикуватъ при обреди и праздници, смѣтани за знаменителни въ това отношение. Единъ отъ тържественитѣ дни, най-често използувани за тая цель, е билъ още отодавна Еньовдень. Като дата на лѣтния слънчовъ повратъ, после като жетвенъ праздникъ, день за лѣковити билки и време за всѣкакви магии, Еньовдень е предпочитанъ дълго за прогнози; едва по-късно той отстжпя правата си на Нова-година или на пролѣтнитѣ праздници, по познатото смѣсване на годишнитѣ обредни циклове и поради прехвърляне на обичаи отъ лѣто и пролѣть къмъ срѣдзима, когато се поставя началото на годината въ новия календаръ.

Гадае се обикновено за здраве, дългъ животъ, време презъ годината и главно за плодородие и за женитба. Както магиитѣ на Еньовдень лучатъ пренасяне на берекета и про-

---

[1] Срв. L. Friedländer, Sittengeschichte Roms[8] IV (1910), 207 нт. и W. Mannhardt, Wald-und Feldkulte II, стр. XXXVII.

[2] Нѣкои общи указания у Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 186 нт.

буждане любовь (срв. пѣсеньта отъ Чирпанско), така прогностичнитѣ обичаи целятъ къмъ угаждане на благосъстояние и на сѣмейно положение, две отъ главнитѣ грижи на селския животъ. Гаданията за време, животъ и плодородие изхождатъ по нѣкога отъ реални симптоми, макаръ да носятъ най-често характеръ на произволни сближения, внушени отъ случайни наблюдения или чисто и просто отъ асоциации по сходство.[1] Въ Германия очакватъ плодородие, ако запаленото колело, спуснато на Еньовдень отъ нѣкоя височина, стигне до рѣката: — сбѫдне ли се тая възможность, ще се сбѫдне и наричането по случая за добра реколта.[2] Въ Русия въ деня на св. Троица и на Еньовдень момитѣ виятъ венци отъ цвѣтя, събрани въ гората, и ги спускатъ по рѣката: ако венецътъ тръгне, безъ да се допре до брѣга — желанието ще се изпълни; ако се завърти на едно мѣсто — любовьта ще остане неотвърната, сватбата осуетена; ако пъкъ потъне — нѣма да има женитба, ще дойде смърть, и т. н. Остане ли венецътъ опазенъ отъ Семикъ до Троица свежъ — ще има дълголѣтие и бракъ; повѣхне ли — означава смърть. По скачането презъ огньоветѣ и бавното или бързо тлѣене на жаравата сѫщо се гадае за женитба и плодородие. Освенъ това, кѫсатъ по полето опредѣлени цвѣтя и ги затъкватъ срещу Еньовдень по стенитѣ на кѫщи, като ги наричатъ за всѣки членъ на семейството. Ако цвѣтоветѣ останатъ свежи, ще има здраве; ако увѣхнатъ ще настѫпи смърть.[3] Въ Ромъния, около Браила, хората правятъ срещу Еньовдень венецъ, който при свѣтлина на

[1] Отъ тоя родъ прогнози е напр. една за времето: ако кучето сутриньта на Еньовдень се е разпуснало да спи свободно, знае се, че зимата нѣма да бѫде студена; ако то се е свило, ще има студена зима. СбНУН. XXVII, 354. По сѫщия начинъ се гадае и за смърть: „Който на Еньовдень, като ходи, не си види сѣнката (на главата), ще умре.“ Вѣрване въ Еленско и Хасковско. Една жена, като вървѣла съ мѫжа си, рекла му: „Гледай, моята глава какъ личи, пъкъ твоята не личи . . . Дѣдо, тази година нѣма да живѣешъ.“ И наистина той умрѣлъ сѫщата година. СбНУН. ц. м. Въ Струга на Ивандень (24 юний) ставатъ рано сутриньта, за да види всѣки при изгрѣване на слънцето своя ликъ въ него: ако се види цѣлъ, съ все глава, ще живѣе цѣлата година; ако има само трупа изобразенъ на слънцето, ще умре до следния Ивандень. СбНУН. IV, 93.

[2] Вж. по-горе 115.

[3] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III. 707, 715; А. Коринфскій, Народная Русь 312; срв. и по-горе, 113, 117.

месечината и преди изгрѣвъ-слънце хвърлятъ презъ кжщата. По венеца се гадае за късметя презъ годината. Ако на него се намѣри косъмъ отъ волъ, то значи, че ще има късметъ по воловетѣ; или все тъй, по другъ конецъ, късметъ по конетѣ или останалия добитъкъ. Въ Молдова момци и моми ходятъ на Еньовдень преди изгрѣвъ-слънце на лозята, увиватъ венецъ отъ цвѣтя и го хвъргатъ, като гледатъ на каква лоза ще падне. Ако падне на млада лоза, бждащиятъ (бждащата) ще бжде млада; и обратното, ако падне на стара лоза.[1] Въ Сърбия въ надвечерието на Ивандень (24 юний) или на самия день момичетата събиратъ бѣли цвѣтя по полето и ги поставятъ въ едно сито, наричайки ги за всѣки членъ отъ сѣмейството. Зараньта преди изгрѣвъ-слънце гледатъ, дали цвѣтята сж свежи или повѣхнали, и споредъ това предсказва се, дали човѣкъ ще бжде веселъ и здравъ, или мраченъ и обреченъ на смърть.[2] За Италия ние имаме сведения отъ XVI. вѣкъ, че сжществувалъ обичай да се сѣе нѣколко дни преди Еньовдень ечмикъ и пшеница и да се наричатъ тѣ на разни лица; поникнатъ ли добре за праздника, това означавало щастие и добъръ съпругъ (или съпруга) за лицето; и обратно. Въ разни части на полуострова и на Сицилия днесъ се прави обичаятъ, да се поставятъ въ надвечерието на Еньовдень разни цвѣтя (и особено т. н. Еньова билка, Ciuri di S. Giovanni) въ вода или земя, и споредъ това, какъ ще ги намѣрятъ, свежи или изсъхнали, да се гадае за бждащето, и специално за женитба.[3]

У насъ, въ Хасково, срещу Еньовдень всѣка мома взема толкова сини тръне (ония съ гладки стъбла), колкото любовници има, нарича ги на тѣхъ и отрѣзва отгоре цвѣтоветѣ. На зараньта тя гледа, кой отъ тѣхъ е пониналъ или стои позеленъ, и вѣрва, че ще вземе наречения момъкъ: „Койту зж

---

[1] T. Pamfile, Sarbatorile de vara la Români. Bucuresti 1910, 92.

[2] Fr. S. Krauss, Volksglaube und relig. Brauch der Südslaven 34; Н. Беговић, Живот и обичаји срба-граничара 123.

[3] J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris[3], 210. — Фрезеръ е наклоненъ да вижда въ тѣзи и подобнитѣ тѣмъ обреди по Еньовдень преживѣлици отъ класическитѣ „градини на Адониса", чието назначение ще е било пакъ гадане и магия за плодородие и щастие. Но сближенията му оставатъ доста несигурни.

мжж земи, да изръсте трънж." [1] Така въ Гюмюрджинско срещу Еньовдень вечерьта турятъ листи отъ смокини по керемидитѣ и гледатъ на зараньта, на кого листътъ е повѣхналъ или не: това значи, че той ще умре или ще живѣе. Нѣкои моми си турятъ огледалцето вънъ на керемидитѣ, та, което момче ще вземе, то ще дойде на сънь да й го донесе.[2] Въ Бесарабия пъкъ момичетата вържатъ китки и ги оставятъ срещу Еньовдень на стрѣхата, а зараньта съ пѣсни отиватъ къмъ рѣката и едновременно ги хвърлятъ въ водата: чиято китка заплува най-бързо, момата ще се омжжи най-напредъ.[3] Или пъкъ срещу Гергьовдень жени и моми (отъ София) отиватъ на рѣката при нѣкой завитъкъ, гдето се върти водата („на уврат вода"), спускатъ залъкъ хлѣбъ и гледатъ: ако водата понесе залъка, щомъ го пуснатъ, ще бжде жива тази, която го е пуснала; ако ли водата завърти залъка, и той хване да потъва, тя ще умре. После загребватъ отъ „уврат вода" въ единъ сждъ, турятъ разни треви у нея, оставятъ водата да пренощува подъ нѣкой трънданфилъ и зараньта преди слънце се омиватъ съ водата и съ първото червено яйце отъ Великдень — за да бждатъ хубави и червени презъ годината като яйцето и трънданфила.[4]

Най-често тия магии и гадания се прикрепятъ къмъ Гергьовдень, Нова-година и Коледа, затова ние ще ги разгледаме на съответното мѣсто въ студиитѣ си върху тия празднници. Тукъ ще забележимъ само, че тѣхната психологическа основа не представя никаква трудность за изследователя. Лесно се разбира напр. една такава прогноза, каквато е тая отъ Търновско: „Която мома сънува срещу Еньовдень любовника си, ще го вземе презъ годината".[5] Все тъй простъ въ идеята си е обичаятъ да се посѣватъ на 24 юний две пшенични зърна и да се гледа, дали перата, поникнали на Петровдень

---

[1] Мой записъ отъ 1923 г. Сжщото вѣрване е познато и на гърцитѣ.

[2] Мой записъ отъ 1923 г. за селата Чобанкьой и Кара-Куршали.

[3] Н. Державинъ, СбНУН. XXIX, 167.

[4] СбНУН. XIII, 171.

[5] СбНУН. XXVII, 354. Родствена съ това гадане е магията срещу Гергьовдень въ Ловчанско: мома, съблѣчена съвсемъ гола и босе, отива въ градината и се хваща за единъ клоиъ, за да сънува презъ нощьта тогова, когото ще вземе. Тя се връща и облича мълчешкомъ. СбНУН VII, 145.

сж успоредни.[1] Спосрещането на сънь или на перата, наречени за двамина, предзнаменува и реално сближение. Така сжщо и спосрещането при другъ случай, напр. ако момата сънува, че минува моста съ нѣкой момъкъ или яде залъкъ съ него.[2] Въ село Килифарево до Търново, ако напѣването на пръстенитѣ става на Нова година, то срещу Ивановдень момата взима единъ легенъ съ вода, поставя две пржчки отгоре, като мостъ, туря водата подъ кревата и гледа, какво ще сънува презъ нощьта. Кагото сънува, него ще вземе. Една мома сънувала столарь, и такъвъ наистина взела.[3]

Навредъ ние имаме работа съ най-прости асоциации на възприятия и представи, или съ твърде естествени символически аналогии, които трѣбва да дадатъ едно въображаемо удовлетворение — или едно твърде реално внушение — на заинтересувания за бждащето си. И когато това тълкуване трѣбва да получи по-разнообразно и точно значение, тогава се прибѣгва до словесна прогноза, тъй богата съ отсѣнки на мисъльта, тъй непредвидена по стечението на представа и наричане и тъй забавна откъмъ поетическата си страна. Такъвъ е случая при гадането по китки и пръстени, вършено у насъ първоначално само на Еньовдень. У бѣлоруситѣ има обичай на 24 юний, да избиратъ момичетата изпомежду си най-красивата мома, да я съблѣкатъ и да я окичатъ отъ глава до нозе съ цвѣтя, следъ което да идатъ въ гората. Тукъ избраната мома, наречена „Дзѣвко-Купало", ще раздава приготвенитѣ отъ по-рано венци на своитѣ другарки, и споредъ получения венецъ се сжди за сждбата на всѣка: свежъ венецъ означава богата и щастлива женитба, а сухи, повѣхнали цвѣтя означаватъ бедность и нещастенъ бракъ.[4] — Раздаването на венци въ случая предопредѣля по неволенъ изборъ и по естествена символика бждащето на момата, при което възможноститѣ сж ограничени само въ две общи посоки на желано и нежелано, на добра и зла прокоба. Намѣси ли се словото, изкаже ли се въ прозаическа или ритмична форма нѣщо, което да насочи очакването къмъ най-опредѣлено жизнено

---

[1] Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven 177.
[2] И. Блъсковъ, Перуника 15; В. Чолаковъ, Сборникъ 31.
[3] Мой запись отъ 1924 г.
[4] А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія III, 723.

положение, ние сме при обичаи отъ рода на българското гадане по китки и пръстени. Тия китки не означаватъ вече сами по себе много, тѣ не застжпватъ другъ образъ, освенъ лицето-собственикъ. И по съвпадежа между случайно изваденета китка съ пръстенъ и изказаната въ думи прокоба се познава скритата сждба на лицето, най-често на момата, която копнѣе да знае, какво я очаква въ женитба. Въ множество вариации, които обаче се свеждатъ къмъ единъ основенъ типъ, навредъ у насъ се практикува, или се е практикувалъ до скоро, единъ такъвъ оракулъ, който се вреждa между най-поетическитѣ обредно-магически забави на младия селски свѣтъ.

II

Първи описания на обичая

Като говори за т. н. „клидонъ" у гърцитѣ, т. е. за обичая да се напѣватъ на 24 юний китки отъ момитѣ, стариятъ Славейковъ съобщава — въ статията си отъ 1866 г., посветена на нестинаритѣ — че подобенъ обичай знаяли и българитѣ, само че тѣ го правѣли „по-тържествено и церемониално" и то не презъ лѣтото, а на зимния св. Иванъ или срещу 1 януарий (Сурваки).[1] Славейковъ обещава да говори за този български праздникъ на момитѣ „по-надълго други пжть"; но той не сдържа думата си — види се защото го е описвалъ веднажъ накратко, 11 години по-рано, въ Цариградски вѣстникъ, въ главата „Ладанки" на подлистника си върху „българската митология". Това описание има предъ видъ навѣрно родното мѣсто на писателя, градеца Трѣвна, гдето обичаятъ ставалъ на Нова-година, както по други нѣкои мѣста у насъ. Да бѣше Славейковъ по-добре проследилъ разпространението на интересната старина, той би се убедилъ скоро, че по-обикната нейна дата е не зимниятъ св. Иванъ (или 1 януарий), а лѣтниятъ. Той разказва:

„Срещу Василъ (— значи, на 31 дек. вечерьта), коя-то е по-стара въ махала-та мома ще собере прьстены-те на момцы-те и на момы-те отъ нея махала, ще ги тури въ едно бѣло мѣдниче въ чиста вода, и ще ги остави подъ открыто небе, на звѣзды-те както казватъ. Сутреньта преди слънце, соби-

[1] Гайда III, 194. Вж. прибавка № 1 въ края на тѣзи студии.

ратся, ако има рѣка, край рѣка-та, ако ли рѣка нѣма край нѣкой изворъ; избиратъ едно момченце или момиченце отъ 7 години на долу, но да бжде първаче; заврьзватъ му очи-те съ кжрпа да не види, накарватъ го да сѣдне; турятъ въ полы-те му мѣдниче-то прекрыто съ бѣла кърпа, и они ся налаватъ изоколю на хоро; сключватъ хоро-то като да остане дѣте-то съ мѣдниче-то на средъ; запѣватъ единъ напѣвъ отъ ладанки-те, напримѣръ, „Китка босилекъ черкови мете", — ладо та ладо — секой напѣвъ по три пжти и три пжти обыкалятъ съ хоро-то че тогази скупомъ изпѣватъ пакъ припѣва „извади момко (или момне) маламенъ пръстенъ." Дѣте-то что дьржи мѣдниче-то бржква и изважда кой-то пръстенъ случи, тогази пригледатъ кой е той пръстенъ и като го познаятъ, оная мома, която е вчера собирала пръстены-те подава пръстена на ступана му и понеже този напѣвъ, китка босилякъ . . . е на грамматикъ кой-то ще ся попи, или на попска дьщеря, говори му: „честита ти попадія, (или ако е моминъ), честито, ти грамотниче, това ти лада напяла, да бы съ него живяла, и на колѣнце хлябъ яла". Така слѣдуватъ да играятъ, напѣватъ и припѣватъ сички-тѣ напѣвы и припѣвы (виждь народны-те пѣсны часть IV) и на всякой припѣвъ дѣте-то вади пръстенъ, виждатъ го кой е и го дава реченна-та мома съ помянута-та приповѣдка. И като ся искаратъ сички пръстени играятъ тогази общо хоро, кое-то води дѣте-то що е вадило пръстены-те, но му отврьзватъ очи-те. И като ся наиграятъ съ появаваніе-то на слънце-то разиждатся. Тогази мома-та что е собирала пръстените завожда у тѣхъ дѣте-то кое-то е вадило пръстены-те и гощава го, и така ся свършватъ Ладанки-те. Трѣбва да забѣлежимъ че хоро-то що играятъ кога напѣватъ не е като общи-те хора, но бива на четъ пристжпки все камъ една страна." [1]

[1] П. Р. Славейковъ, „Български народны повѣрія и стары обичаи. Миѳологія. Ладанки". Цареградски Вѣстникъ, г. V (1855), № 223, априлія 30. — Хр. Н. Даскаловъ, СбНУН. XXII—XXIII, 3, поменува сжщия обичай въ Трѣвна съ забележката: „На Кадень вечерь (31 декемврий) въ по-старо време сж ладували. Собствено ладуването ставало на Сурваки (1 януарий), но на 31 декемврий ставало приготвянето. . . По замръзването на водата въ менчето познавали каква ще бжде годината: колкото по-силно замръзвала водата, толкова по-берекетлия (изобилна) и здрава ще бждѣла годината. Азъ не помня да се е ладувало нѣкога, но съмъ слушалъ много припѣвки за ладуване. Ладуването не е изгубено още по колибитѣ".

Наскоро слѣдъ Славейкова новогодишниятъ обичай да се гадае по китки и пръстени бѣше описанъ отъ Г. С. Раковски, който сжщо не подозира, че се касае първоначално за единъ праздникъ на Еньовдень. При това Раковски тълкува обичая въ свръзка съ своята теория за потекло на българитѣ и на българската народна религия отъ Индия. Като излага въ Горски Пжтникъ (1857), после въ Показалецъ (1859) и най-сетне въ Българска Старина (1865), какъ става напѣването на пръстенитѣ и привежда стиховетѣ, съ които се наричa бждащето на момата, Раковски заключава: този и подобнитѣ нему обичаи „нѣсж друго освѣнь старобългарско то вѣройсповѣдание прѣди принѣтие то имъ на християнство то“; тѣ свидѣтелствуватъ най-убѣдително за запазени у народа ни „и до днѣсь най-стары индийскы обряды“, които духовенството напразно се е силѣло да заличи. Раковски разказва, навѣрно по спомени отъ Котелъ, следното:

Въ деня на св. Василъ (Нова-година) събиратъ се въ всѣка улица дѣвойкитѣ, натруфени съ най-хубавата си премѣна и накити, и донасятъ единъ чистъ медникъ съ вода, въ който всѣка мома спуска пръстена си. (Така въ Горски пжтникъ и Показалецъ. Въ Българска Старина се казва пъкъ, че водата е налѣна въ медника още вечерьта и че той, заедно съ спуснатитѣ тамъ пръстени, е билъ оставенъ да пренощува подъ нѣкое дърво, най-често подъ тръндафилъ). Въ водата се турятъ трици, за да не се виждатъ и познаватъ пръстенитѣ. На всѣки пръстенъ има завързана китчица съ червенъ коприненъ конецъ. Събрани въ кржгъ около медника, момитѣ отпѣватъ въ стихове щастието на всѣки пръстенъ, а едно малко момиче, нарочно избрано за това, — и него забулватъ и наричатъ „булка,“ — вади следъ всѣка отпѣвка по единъ пръстенъ. Всѣка мома гледа съ нетърпение да види дали е неинъ извадениятъ пръстенъ; тя тълкува за себе си нареченото въ припѣвката. Ако е изпѣто: „Злата тояга изъ село ходи,“ то значи, че момата ще се ожени за бирнишки синъ, — види се, защото въ старо време лицата, които събирали царското даждие, сж носили златни тояги. Всѣки пръстенъ се спуска до три пжти въ медника, и всѣки пжть две и две девойки го отпѣватъ. Могатъ да присжтствуватъ на това „гадалище“ не само моми, но и жени, и тѣ тъй сжщо спускатъ въ медника пръстени, наричайки ги за сино-

ветѣ си, за да изпитатъ тѣхното щастие въ женитба; защото момци не се допускатъ на сбора. Завършено гадането, водата отъ медника се излива на кръстопжть, при което гледатъ кой ще мине пръвъ. Ако мине мжжъ, то значи отпѣтитѣ наричания ще се сбжднатъ скоро; ако мине жена, нареченото щѣло да се забави.[1]

На Нова-година знае обичая въ Копривщица Любенъ Каравеловъ. Най-напредъ въ своитѣ Памятники отъ 1861 г., а после въ своитѣ Страници (разказъ „Неда") отъ 1868 г., той описва въ еднакви черти напѣването на пръстенитѣ така:

На втория Бъдни-вечеръ (срещу 1 януарий) — когато ставатъ и други обреди, пълни съ „нѣкаква си нравствена чистота," която прави да е „весело и мило човѣку" празднуването имъ въ бащината кжща — събиратъ се на нѣкое равно мѣсто момичета и невѣсти, отсичатъ клонъ отъ крушево дърво, вауматъ единъ бѣлъ медникъ, напълнятъ го съ вода и поставятъ долния край на клона въ него. Момичета и момчета даватъ кой кръстенце или пръстенъ, кой гривна или герданъ, и на всѣко нѣщо е привързанъ босилекъ съ червена нишка. Тѣ се спускатъ въ водата, въ която е посипано малко брашно, и едно избрано момиченце -- то трѣбва да има руса коса и сини очи — почва да ги вади. За всѣки изваденъ белегъ се припѣватъ отъ момичетата стихове, по които се гадае за сждбата. Миналъ редътъ на всички, киткитѣ, заедно съ пръстенитѣ, гривнитѣ и другитѣ нѣща, се спускатъ пакъ въ медника, и русото момиченце ги занася въ кжщата си, гдето стоятъ до другата вечерь. На другата вечерь момичета и момчета се събиратъ пакъ, изваждатъ отъ медника киткитѣ си, окачватъ ги на крушевото дърво, потопено вжтре, и захващатъ да пѣятъ и да играятъ около медника. Между другитѣ хороводни пѣсни се слушатъ и тия:

1. Че чудо ли са сторило,
   Донина мале, мари, Донина!
   Какво е чудо станало?
   Донина мале . . . . . .
   Мома въ тъмница да седи!

---

[1] Г. С. Раковски, Горски Пжтникъ 169--170; Показалецъ 5—6; Българска Старина 32. Срв. Съчинения на Г. С. Раковскй, изд. на М. Арнаудовъ (1922), 186, 540.

Баремъ да ми е за нѣщо,
Ами за нищо никакво,
За една китка сминова,
Че я не дала турчину,
Ами я дала Ивану...

2. Мари Тодоро, черна чирешо,
Черна чирешо, сребърна чаша!
Като продавашъ черното вино,
Не продавашъ ли чернитѣ очи?
Мойте са очи, бре, продадени,
Бре, продадени, бре, прекупени.[1]

Цани Гинчевъ, сътрудникъ на Раковски въ фоклорнитѣ му издирвания, описва въ 1868 г. напѣването на пръстенитѣ, както то е ставало въ с. Карагачъ, Бесарабия — и пакъ на Сурваки, по-точно вечерьта срешу праздника:

„Момитѣ се събиратъ още презъ деня, и сѣка дава по единъ или по два пръстена, кои се турятъ въ едно медниче или въ едно гърне и насипватъ ечмикъ и вода върху пръстенитѣ. Това гърне се оставя да пренощува на звездитѣ, а то обикновено става като го турятъ на кѫщата. Вечерьта, като се стъмни, събиратъ се сичкитѣ що сѫ турили пръстени, за да ги отпѣятъ. Момитѣ се нарежцатъ на улицата, турятъ гърнето съ пръстенитѣ насрѣдъ и накарватъ едно малко момиче да седне при гърнето; това момиченце ще вади редомъ пръстенитѣ и то трѣбва да бѫде изтърсакъ. То се зъве булка. Гърнето се покрива съ червенъ поясъ или съ червена кърпа. Момитѣ захващатъ да пѣятъ и, като изпѣятъ пѣсеньта, момичето бръкне и извади единъ пръстенъ; чийто бѫде този пръстенъ, на оная мома се относя пѣсеньта или по-добрѣ гатанката. Обикновено най-напредъ захващатъ така: „Що е честито, велико и доброчесто, то най-напредъ ще излѣзе," и при сѣки единъ напѣвъ, сир. отпѣта гатанка, повтарятъ се думитѣ: „Дъй Ладо!" [2]

---

[1] Л. Каравеловъ. Памятники народнаго быта болгаръ. Книга I. Москва 1861, 174 нт.; Страницы изъ книги страданiй болгарскаго племени. Повѣсти и разказы. Москва 1868, 277 нт. Второто описание (разказъ „Неда") и въ Съчинения на Л. Каравеловъ, подъ ред. на З. Стояновъ, т. III. София 1887, 221 нт.

[2] Общтъ Трудъ кн. I (1868), 94—95. На стр. 78—79 тамъ, напѣвания-гатанки.

В. Чолаковъ дава въ сборника си отъ 1872 г. две описания на обичая и то подъ две различни дати: въ Панагюрище на Нова-гоцина, а въ Татаръ-Пазарджишко на 24 юний. Въ Панагюрище празденикътъ ставалъ така:

На Бъдни вечерь срещу Нова-година събиратъ се предъ заникъ-слънце момитѣ отъ всѣка махала на едно мѣсто и отиватъ да напълнятъ котелъ съ вода, който се слага на нѣкой кръстопжть. Подъ котела поставятъ по земята ечмикъ, а въ котела поставятъ една суроватка (суровакница), съ която разбъркватъ водата. Всѣка мома спуска вжтре по една китка, на която връзва пръстенъ, а невѣститѣ—китка съ калени и сребърни гривни. Като заобиколятъ котела, момитѣ запѣватъ: „Събирайте се малки моми и голѣми, да пѣеме пръстенитѣ." Момата, която е донела котела, стои край него и вади по една китка, а една невѣста нарича за всѣка: „Коя е честита..." Откакъ се извадятъ всички китки, момитѣ запѣватъ:

Деверъ снаха, Дойке, презъ мостъ води,
Мостове се, Дойке разлюляха,
Отъ хубости, Дойке, невестини.
Невеста си, Дойке, гривни свали,
Та ги хвърли, Дойке, по одрове:
Защо ми сж, Дойке, чужди гривни,
Чужди гривни, Дойке, невестини?

Момата вади втори пжть кииткитѣ по сжщия начинъ, и невѣстата нарича повторно за всѣка китка. После ги турятъ пакъ въ котела и пѣятъ:

Сливи цъвтятъ, Дойке, въ градина,
Въ градина, Дойке, въ горна старна,
Не сж сливи, Дойке, пръстене сж.
Що се виешъ, Дойке, и превавашъ,
Като бръшлянъ, Дойке, във градина,
Като змия, Дойке, изъ грамада?

Всѣка мома, щомъ дойде при котела, взема сурватката, разбърква водата и пръстенитѣ и казва: „Здрава, здрава годйнице, и ти здрава и азъ здрава, и тате и мама здрави!" Поздравява се така за всички близки, и то отъ момцитѣ за любовницитѣ имъ, отъ годеника за годеницата, и отъ годеницата

за годеника. Подиръ това момата взима котела съ китките, занася го дома си и го окача на водника; и всѣка мома взема по малко отъ ечмика, посѣе го дома си по дръвника и вѣрва, че който момъкъ ще я вземе, дохажда на съне презъ нощьта, та жънатъ наедно ечмика. На зараньта по обѣдъ пакъ изнасятъ медника и пакъ наричатъ китките си, следъ което се разнасятъ.[1]

Обичаятъ въ източна Тракия

Гаданeто по китки става на Еньовдень главно въ южна България, еднакво въ източна и западна Тракия.

Споредъ подробното описание на Т. Милковъ отъ 1874 г., въ гр. Лозенградъ на „Янувден" женени и моми правятъ „Янюво буле" — за да държалъ Господь берекетя на земята, за здраве на хората и да се познае бѫдащата честь на всѣкиго. Срещу праздника всѣка мома или жена увива толкова китки, колкото члена има домородството й; и всички жени и моми отъ една махала се събиратъ на едно мѣсто, гдето турятъ китките въ бѣлъ медникъ съ вода, който покриватъ съ алена (кникава) престилка. Тая престилка се завръзва така наоколо, че да бѫде заключена съ ключъ при едното ухо на медника. Медникътъ се поставя после подъ единъ трѫндафилъ да пренощува. Сѫщата вечерь момитѣ отъ всѣка махала ще се съберать въ кѫщата, гдето е медникътъ, и ще приготвятъ едно момиче на 5 или 6 години, на което родителитѣ да сѫ живи (сираче не бива), като Янюво буле — съ накити и було. Колкото лични махали има, толкова и булета ще станатъ. Зараньта още преди зори тѣзи булета ще се съберать на горния край на града при чешмата,гдето тѣ пѣятъ и играятъ предъ множеството, струпало се да ги гледа. Всички моми се надпреварятъ да идатъ по-рано съ булето си тамъ, затова спятъ наедно и съ премѣната си. Изпреварилитѣ ще седнатъ съ булето си на баша, а другитѣ край тѣхъ. Като се видятъ, янювитѣ булета ще се здрависатъ съ прегръщане, после ще играятъ, хванати за рѫце или като стоятъ на раменетѣ на една мома или жена. Тамъ се пѣятъ много пѣсни, но главно тия:

---

[1] В. Чолаковъ, Българскый народенъ сборникъ. Болградъ 1872, 30—31.

1. Ой Яни, Яни, бре свети Яни!
Тръгналъ е Яне съ кола за биле,
Съ кола за биле, за янювиче,
За янювиче, за ка̀момомиче.
Срежба го срешна Янюва майка,
Кя си на Яни тихомъ говори:
Ой Яни, Яни, бре свети Яни!
Върни са Яни, върни са сино,
Други ютишли юбрали го сж,
Юбрали го сж, върнали се сж.[1]

2. Ой Домно, Домно, Домню царице,
Домню царице и яловице!
Клепало клепе рано въ неделе,
Той не е било боже клепало,
Іе ми е било сама змеица,
Сама змеица, златнокрилица,
Щерка си глави, сино си жени.

Като играять тамъ до два часа презъ деня, здрависватъ се пакъ съ прегръщане, взиматъ си „сбогомъ и до година съ здраве“ съ по една плесница една на друга и тръгватъ всѣка съ дружината си. Влизатъ въ всѣка кжща на махалата, гдето има кладенци или сж орашки и овчарски домове, пѣятъ и носятъ на рамене (една мома) янювото буле, което стои право и маха кръстешкомъ ржцетѣ си. Като се завъртятъ три пжти на хоро, излизатъ си. Кжщнитѣ даряватъ булето съ по едно петаче или десетаче. Изходятъ ли всички кжщи, отиватъ при единъ кладенецъ, свалятъ отъ рамене булето и го прехвърлятъ трижъ надъ кладенеца, като нареждатъ: „Тая година да наплоди Господь и св. Яни житото; ченицата да стане 60 пари килото, ръжьта 30 пари, влашката (царевицата) 20 пари, ючюмене 15 пари“, и т. н. за другитѣ зърнени произведения. То-

[1] Въ с. Кара́даръ до Лозенградъ записахъ сжщата пѣсень съ следнитѣ отклонения:

Сре́жгум гу срешна Янювж ма́кья . . .
Яйди сж, сине, нъдзат повърни . . .

Енюва буля се прави на „жа́тва“ (24 юний). — Така и въ с. Ениджe, гдето момичетата съ булята ходять на аязмата отвънъ село, палятъ по една свѣщь и си миятъ лицето. (Записано августъ 1914 г.).

гава се разотиватъ да обѣдватъ, и следъ обѣдъ се събиратъ отново да вадатъ киткитѣ си отъ медника. Медникътъ се взема отъ подъ трендафила и се оставя срѣдъ двора. Отключватъ го, и янювото буле застава до него да вади една по една киткитѣ. Преди да извади една китка, момитѣ наричатъ за нея съ стихове, прокобватъ за честьта на всѣкиго. „Въ Стамболъ да иде, все злато да зима," или „пари да спечели, хаджия да стане," и т. н. Наричатъ тъй за всѣка мома и жена, при което често прокобватъ за смѣхъ на околнитѣ („На курбетъ да иде, шугавъ да се върне").

Гъркинитѣ въ Лозенградъ не правятъ булета, но и тѣ поставятъ китки въ медника, като българкитѣ, и викатъ едно дете да ги вади, като отпѣватъ на гръцки стихове:

Моля се Богородици, обричамъ една лампада,
Да си дойде пилето ми презъ тази седмица.

Мари мечко вълнеста съ вълнести крака,
Кога не знаешъ да играешъ съ момчета, що търсишъ.[1]

Въ с. Селйолу, между Одринъ и Лозенградъ, празднуването на обичая е ставало и въ 1912 г. тъй, както въ последния градъ, съ следнитѣ отклонения:

На „Янюф-ден" моми и ергени се сбиратъ заранъта, два часа следъ изгрѣвъ-слънце, въ кѫщата на момичето, което е избрано за „янюфчи" или „янюву були". Това момиче не бива да бѫде по-голѣмо отъ 7 години и родителитѣ му трѣбва да сѫ отъ първо вѣнчило. Обличатъ го въ мѫжка риза съ дълги рѫкави, турятъ на лицето му червено було, а на главата му китка отъ сребърни пари, взети отъ нѣкоя булка, опасватъ го съ „българенски" сребъренъ коланъ и му обуватъ „папуцаки" връзъ чорапитѣ. Готово това, тръгватъ по пладнищата на овцетѣ, при което всѣка мома носи по редъ булето на рамо, и обикалятъ изъ село, на воденицата, изъ лозята и на керемидарницата, като играятъ хоро и пѣятъ ония двѣ пѣсни отъ Лозенградъ,[1] заедно съ слѣдната:

---

[1] Т. М. Милковъ, „Янюво буле", Читалище, г. IV, брой 17 (1 септ. 1874), 542—545.

[2] Въ първата пѣсень (повторена у Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 493 като вар. отъ Вайсалъ, при Одринъ) краятъ гласи:

Петър дружиниж думъши:
Дружинж върнж згуворнж,
Карайти виіж стадуту,
Ас кіж нъпредіж дж идж.
Сякъдіж кунак имъйми,
Нж Търнуф сеяу гуляму
Тамкж си кунак нямъми,
И тамкж кунак дж сторим.
Яс си мумитіж пуэнавъм,
Куіж й мумж женіънж,
Куіж й мумж лефтирж:
Куіж й мумж женіънж,
Незин й столж падъни;
Куіж й мумж лефтирж,
Незини двори метіъни,
Незини столи рéдіъни.

Като изходятъ съ тия и други пѣсни пладнищата, къмъ обѣдъ момитѣ вэематъ меденъ котелъ, отиватъ на мегданя, опъватъ единъ месалъ, „кладът янюфчиту в мисалю" и го вдигатъ надъ кладенеца. Момцитѣ думатъ на детето да каже: „Сига мумцитіж кж зж иляду, моми зж кош плявж", а момитѣ го каратъ да каже обратното. Детето, уплашено да не го пуснатъ въ кладенеца, се сбърква и казва едното или другото, за общъ смѣхъ. Послѣ напълнятъ медника съ вода, момитѣ турятъ вжтре киткитѣ отъ главитѣ си, съ нишанъ (цвѣте, конецъ и

Върни сж Яни, върни се сине!
Фчерж минжіж малите моми,
Фчерж минъіж, тж ги убраіж
Крави зж мляку, уфчен (на овце) за маслу.

Втората се отклонява по това, че клепалото бие

Нж Іиримиіж, нж два празници,
Димнътж юдж свадбж правеши,
Сйнж жéниши, щеркж глáвиши.

Вариантъ къмъ нея у Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 491 отъ Русокастро допълня началото така, че Домна царица и яловица била тръгнала сутринь рано

Билки да бере, билки за рожба;
Гора стигнала, билки набрала;
И чула Домна клепало клепе . . .

др.), покриватъ го съ бѣлъ месалъ, и енювчето вади по редъ китките, следъ особени припѣвки за всѣка.[1]

Въ Бургазка околия[2] на 23 юний, при заникъ-слънце, по-първитѣ момичета въ селото се събиратъ и опредѣлятъ, кѫде да стане празднуването. Избира се една „честна и честита кѫща“, т. е. такава, гдето и двамата домакини да сѫ живи и здрави; после една „честита мома“, т. е. първо чедо у първобрачни родители, която да донесе котелъ съ „мълчана вода“; и най-сетне едно малко момиченце, наречено „Еня“ или „Енюва буля“. Свършенъ изборътъ, тѣ отиватъ скупомъ въ опредѣлената кѫща и я приготвятъ, като изметатъ двора, накитятъ кѫщата отвънъ и вѫтре, и т. н. Честитата мома ще вземе единъ голѣмъ, калайдисанъ котелъ и ще иде на кладенеца или чешмата, да го напълни и донесе съ мълчана вода, а другитѣ моми ще приготвятъ китки отъ разни цвѣтя, на които привързватъ сребърна или златна пара, или пръстена си, както и особенъ знакъ, за да ги познаватъ. Всѣка ще приготви толкова китки, колкото члена има семейството ѝ. Тѣзи китки се натапятъ въ мълчаната вода преди да се е добре стъмнило, после котелътъ се поставя на открито небе, пазенъ отъ домакина, и момитѣ се разотиватъ. На сутриньта, 24 юний, още преди изгрѣвъ-слънце всички моми се премѣнятъ (въ леки дрехи) и се събиратъ въ кѫщата на малкото момиче, което ще се накичи за „Енюва буля“. Обличатъ го въ дрехитѣ на нѣкоя млада булка, която е обрекла премѣната си за тая цѣль (при нѣкое нещастие презъ годината), или изобщо въ булчински дрехи, но така, че рѫцетѣ му да бѫдатъ облѣчени само съ ризнитѣ рѫкави, презъ кръста да е опасано отъ „жилавика“ (за якость) и отъ „енювче“ (за здраве) и на главата си да носи венецъ отъ сѫщитѣ растения. Една мома ще го вземе на раменетѣ си право и ще тръгне напредъ, последвана отъ другитѣ, които сѫ наредени две по две войнишки и които пѣятъ особена пѣсень. Тѣ ще заобиколятъ цѣлото село, като преминатъ презъ главнитѣ улици и отидатъ при всички кладенци — най-напредъ при оня, отъ

---

[1] М. А., „Обичаи и пѣсни отъ източна Тракия“, СпБАН. VI (1913), 113–114.

[2] Въ с. Мехмечкьой, заселено отъ малко-търновскитѣ и старозагорскитѣ села.

който е черпана мълчаната вода. Въ нѣкои села ходенето по кладенцитѣ става следъ изваждане на китките. При всички кладенци се играе хоро, водено отъ момата съ Енята, и хорото обикаля три пжти кладенеца. После се връщатъ въ избраната честита кжща, за да вадятъ китките. То става така, че Енята, съ привързани очи, сѣда до котела, съ лице обърнато къмъ пладне, а четири моми, две срещу две, отпѣватъ пѣсничките, докато Енята бърка въ котела. Извадени всички китки, момичетата и момчетата отиватъ на хорището, гдето пѣятъ и играятъ до вечерьта.[1]

Възъ основа на лични наблюдения и на нѣкои печатани, по-стари вести, г. Д. Мариновъ прави едно сборно описание на обичая,[2] което има този недостатъкъ, че не изтъква навредъ мѣстния характеръ на играта и не дѣли типичното отъ случайното. Така напр. той бележи: „Еньова буля става всѣкога момиченце тригодишно или петгодишно, което трѣбва да бжде последно на родителитѣ си и чиито родители сж първовенчани и живи". Но въ това отношение, както се вижда отъ другитѣ съобщения, цари по-голѣма свобода. Или Мариновъ изтъква, като назначение на обичая, вѣрването, че „Енята" се правѣла за берекетъ, за предпазване селото отъ болести и за отгонване магиитѣ на бродници, които обиратъ храната отъ нивитѣ и млѣкото отъ стадото. Но ясно е: това вѣрване има твърде ограничена стойность, като осмисляне на обичая само въ даденъ край. Или, той сочи като обсѣгъ на обичая „източната часть на северна България и южна България", съ забележката, че въ западна България Енята не се срещала „никжде", и че само въ Битоля имало нѣщо подобно — което сжщо може да ни заблуди върху топографията на гадателския обредъ, много по-известенъ въ действителность, както личи отъ всички сведения по-горе. Въ замѣна, Мариновъ е записалъ нѣкои любопитни черти на играта, неизвестни другаде, каквото напр. следната въ Бургазки окржгъ. Като излѣзатъ момитѣ съ „Еньовата буля" на рамене (носятъ го по редъ четири моми) отъ кжщата й, гдето сж играли хоро и пѣли,

---

[1] Ст. Русевъ, СбНУН. III, 272 нт.

[2] Д. Мариновъ, „Еньа, Еньо, Яньа или Еньова булья", Извѣстия на Етнографическия музей. кн. I (1907), 14—20; препечатано въ книга VII. на „Жива Старина" отъ сжщия, СбНУН. XXVIII, 492—504.

тръгватъ изъ село, най-напредъ къмъ изтокъ-слънце, и обикалятъ всички чешми и кладенци, съ пѣсни и хорá. Най сетне отиватъ на рѣката, и тукъ две отъ 4-тѣ моми минуватъ на отвждния брѣгъ и питатъ: „Сита ли ще бжде годината?“ Момиченцето отговаря както му хрумне: „сита“, или „не ще бжде сита“, и тогава деетѣ моми извикватъ: „Чуйте, сита ще бжде годината!“ После отвжднитѣ моми задаватъ по редъ въпроситѣ: „Ще има ли пшеница? Ще има ли вино? Ще има ли царевица? Ще има ли сусамъ?“ и т. н., изреждайки всички мѣстни култури, и Еньовата буля отговаря ту „ще има“, ту „не ще има“. Въ Русокастро питатъ още: „Колко пари ще е пшеницата?“ и момичето казва: „пшеницата ще бжде 60 гроша килото“. Така се пита и отговаря за цената на ечмика (16 гроша килото), на виното (20 пари оката), и пр. Заобиколили селото, нивитѣ, лозята и полето, момитѣ се връщатъ въ кжщата, отъ гдето сж тръгнали, и тамъ започватъ „втората часть на обреда — ладването“. Завърши ли се то, отнасятъ момиченцето-буля въ кжщи, събличатъ го, окжпватъ го въ корито съ мълчаната вода отъ котела и го обличатъ въ нови дрехи.

Обичаятъ въ западна Тракия

В. Чолаковъ съобщава за обичая въ гр. Татаръ-Пазарджикъ и по околнитѣ села, както той е ставалъ преди Освобождението (въ 1872 г.):

На „Янювдень“ момитѣ и младитѣ невѣсти още отъ вечерьта (23 юний) събиратъ помежду си по единъ пръстенъ, напълватъ гърне съ вода и турятъ вжтре пръстенитѣ. Едно момиче правятъ „калиница“: кръстосватъ го съ два колана и турятъ телове на главата му; други нѣколко момичета ставатъ „невѣсти“, съ телове на глава; а една по-стара мома избиратъ за „кума“. Една отъ невѣститѣ покриватъ съ червено було, и тя взема огледалце; кумата взема куфаръ, а калиницата гърнето съ вода, и всички отиватъ въ нѣкоя поголѣма градина, като пѣятъ по пжтя:

Калиница калимера!
Лудо младо коня кове,
Че го праща банъ на войска.
Банъ да умре, банъ да пукне,
Да остане лудо младо,
Да си вземе калиница...

Като стигнатъ въ градината, полагатъ гърнето подъ нѣкоя шипка, и надъ него огледалото, а кумата заключва съ куфара, взима булото отъ невѣстата и покрива гърнето, после си отиватъ. На зараньта на „Янювдень" всички отиватъ пакъ съ пѣсни въ градината, и, откакъ кумата отключи куфара и вземе гърнето и огледалцето, връщатъ се въ дома на калиницата и насѣдватъ на двора, въ кржгъ. Кумата заема мѣсто въ срѣдата и предъ нея стои гърнето. Тя прекръстя гърнето, бръкне вжтре съ ржка и казва: „На която излѣзе тоя пръстенъ, ще се ожени за черноокъ ергенинъ и ще да стане богата". Тая, на която излѣзе пръстена, плаща десеть пари и си го взема. Кумата пакъ бръкне и казва: „На която излѣзе пръстенътъ, ще да се ожени за вдовецъ богатъ, който ще я води на хаджилъкъ", или „ще роди много дѣца", или „ще намѣри закопани пари, съ които ще загради манастиръ", и т. н. Като извади всички пръстени, за събранитѣ пари купуватъ разни ястия и вино, гощаватъ се, играятъ до вечерьта на хоро и се разотиватъ.[1]

Въ Станимашко (с. Павелско) на 23 юний вечерьта момитѣ на групи отиватъ въ полето, да бератъ цвѣтя — найнапредъ „янувица" — и да виятъ малки китки, въ които има по едно-две орѣхови листя. Приготвятъ се толкова китки, колкото члена има въ семейството, като на всѣка се привързва знакъ за опознаване: пари, мъниста, пръстени и др. Тѣзи китки се нареждатъ въ едно дървено корито, после нѣколко моми отиватъ съ менци, да донесатъ вода отъ чешмата. Пази се при черпане и носене на водата да не се продума ни една дума и да не се засмѣятъ: случи ли се противното, водата се излива и се носи нова. Като се донесе водата, налива се въ коритото съ цвѣтята. Така то се покрива съ женски престилки и се оставя да пренощува въ градината подъ трындафила. Зараньта, преди изгрѣвъ-слънце, момитѣ отиватъ въ градината, отвиватъ кипкитѣ и почватъ да пѣятъ (четири моми):

1. Янюва китка най-напреш изляла,
Янюва китка — честита Велика.

2. Хранила маке, кутила,
Два сина маке левени,

[1] В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ 39—40.

Еднонек маке главее,
Другенок маке женее.
Куенок маке главее,
Нему си пърстен лиее:
На ти си, сину, пърстене,
Да си измамиш булчену.
Куену си коне' кувае:
На ти си, сину, кончену,
Да си дуведеш любену.

3. Торице, тръбице [цвѣте], пулегна, пупадна
Пу момини дворе, дури ду момкови,
Момини са дворе с бусилки сметени.

4. Ранила девойке
Рану ф поле д-иде,
Дребни китки да бере,
Да й прати горе долу,
Пу селата пу хората,
Да й дават пу момите,
Пу момите, пу момците,
Да са чуе и пручуе,
Че са моми подскъпнали:
Една мума за хиляда,
Два юнака за дуката,
И то не бе чисту сребру,
Ами бешек чекър бакър.

Като свършатъ пѣснитѣ, поставятъ една жена, която не познава белезитѣ, при коритото, и тя вади една по една киткитѣ, наричайки за всѣка: Този, на когото е обречена тази китка, ще отиде въ чужбина по печалба; — ще си направи голѣма кжща; — ще му се роди много жито; — ще се ожени скоро, и т. н. После всѣка мома взема китката си и я скрива дома на такова мѣсто, че да се запази до другата година.[1]

Въ Ахж-Челебийско срещу „Янюф-ден" момичетата набиратъ бръшлянъ и едно особено бѣло цвѣте, наречено „янюска китка" или „янювичка", отъ което си увиватъ една китка, съ

[1] Г. Л. Пашевъ, Родопски Напрѣдъкъ V (1908), кн. V, 226—228.

прѫстенъ или другъ нѣкой белегъ, за да се познава чия е. Надвечерь две момичета вcase вземать едно котле („харкома") и донасятъ отъ рѣката или извора „малчяшна вода" (не продумватъ никому догде я донесатъ). Следъ това събиратъ се въ нѣкоя „цѣла кѫща", турятъ китките си въ котлето, покриватъ го съ аленъ поясъ, заключватъ го съ куфаръ и го поставятъ въ разцъвтѣлъ трѫндафилъ, да престои презъ нощьта. Утриньта въ зори вематъ котлето, поставятъ го насрѣдъ двора и играятъ хоро наоколо му, съ пѣсни. Пѣе се най-често:

Вила се лоза вилува
Около града Крушюва,
Ни билу лоза вилува,
Билу іе Йѣнкѣ дѣвойка,
Ду Милошѣ стуѣшѣ
И на Милушѣ думаше:
Ага дойдитѣ сватувѣ,
Милушю, мой пубратимѣ,
Млогу сватувѣ йолатѣ,
Дубра самъ дара готьвила:
Фсѣкѣму свату по конѣ,
Старѣму свату два конѣ,
Кумѣ хи дюльбень махрамоа,
На бѣлйѣнъ Дунавъ бѣлѣна,
На маламнинѣ камѣнѣ
Сасъ сребарнинѣ копанѣ.[1]

Въ други три пѣсни става дума за Керинoто либе, що „язди конь за хиляда" и има „уружйѣ за друга хиляда"; за моми, които бѣлятъ платно на Дунавъ, при което момъкъ иска да се оглави за малка мома, съ която е лика-прилика като два стърка босилекъ; и за мома Стойка, която се бои да мине презъ чаршията отъ срамъ предъ овчари и кехаи. — Изпѣятъ ли се пѣснитѣ, една стара жена отваря котлето, изважда китките на една кърпа, а съ водата се омиватъ всичкитѣ момичета, като казватъ съ прекръстяне: „Дай ни Боже здраве, и до година съ здраве." Тогава жената закрива китките и,

[1] Вариантъ отъ този мотивъ, като сватбарска пѣсень, вж. въ Кюстендилско, В. Чолаковъ, Сборникъ 95. Тукъ стои: „Вила се лоза винова". Друга пѣсень вж. по-горе, 372.

безъ да гледа на тѣхъ, бърка съ ржка и ги вади една по една, при което нарица:

Кутрату щѣ да зоамѣ хажиѣ;
Нехината китка да излѣзе.

Тъй нарича тя за всѣка китка, все по нѣщо добро, и споредъ нареченото ще бжде и женитбата на момата. Нарича се по сжщия начинъ и за момци, които сж си поставили китки. Тия китки после се скриватъ, понеже се иматъ за лѣкъ противъ кожни болести — исипъ, грипъ, краста и др.[1] — Подобенъ е обичаятъ и въ Ксантийско.[2]

Въ Дарж-Дере въ деня преди „Енюфден" бератъ цвѣтето „енювичка" и други бурени, съ часть отъ тѣхъ сутриньта окичватъ кжщнитѣ врати, а отъ другитѣ извиватъ толкова китки, колкото члена има въ всѣко сѣмейство; една китка се нарича и за св. Еню. Незадоменитѣ моми и момци, понѣкога и старитѣ, се събиратъ по махали въ нѣкоя „цѣла кжща," донасятъ въ сждъ „малчѝшьна вода" отъ чешмата, и поставятъ киткитѣ си вжтре, като имъ привържатъ нѣкой знакъ, за да си ги познаватъ. Следъ това покриватъ киткитѣ си съ червена престилка и ги оставятъ вънъ, на отворено, подъ нѣкоя лоза или тръндафилъ. Зараньта на Еньовдень събиратъ се всичкитѣ, и една мома или момъкъ отъ цѣла кжща открива сжда и вади киткитѣ една по една, като нарича:

1. Койту я чистит и вялѝк, да излязя.
2. Койту щя да найдя на патрикатук иманяту, да излязя.
3. Койту щя да идя нᵊх Божи-гроб, да излязя.

На негоденитѣ се нарича още, какъвъ момъкъ или каква мома ще вcovematъ. Извадената китка се скрива и запазва. Пѣсни по случая, както въ Ахж-Челеби и Рупчосъ, тукъ нѣма.[3]

Въ Хасково срещу „Гергѝовден" събиратъ се моми и турятъ въ гърне съ „мълчешна вода" по единъ нишанъ—китка

[1] С. Н. Шишковъ, Родопски Старини II (1888), 38 нт.
[2] С. Н. Шишковъ, ц. с. III (1890), 39.
[3] С. Н. Шишковъ, ц. с. IV (1892), 42

или пръстенъ. Завързватъ гърнето съ бѣла кърпа, турятъ го подъ трѫндафилъ и го оставятъ да пренощува. Зараньта ставатъ рано, играятъ хоро, пѣятъ около трѫндафила, и после вадятъ нишанитѣ на двора, като ги припѣватъ.[1] Така и въ гр. Неврокопъ срещу Гергьовдень момитѣ турятъ въ едно гърне съ вода по една китка съ пари и, като престои то презъ нощьта, сутриньта едно малко дете вади никитѣ, за да ги наричатъ.[2]

Турцитѣ въ с. Кричимъ и с. Ждребичко (Пловдивско) топятъ на Гергьовдень китки въ меденъ сѫдъ, оставятъ ги презъ нощьта на открито, на керемидитѣ, и на зараньта нѣкоя жена или мома пѣе и нарича за късметъ. Понѣкога и българи си турятъ тамъ никитѣ.[3]

Обичаятъ — на Нова-година или на Гергьовдень — се знае и по други мѣста въ южна България.[4]

Обичаятъ въ североизточна и северозападна България

Въ Еленско, срещу Сурваки момитѣ вземать отъ тѣхъ си по единъ пръстенъ и отиватъ съ стомни на кладенеца или на чешмата. Тамъ чакатъ да дойдатъ и момцитѣ. Събрани всички,

---

[1] Мой записъ отъ 1923 г.

[2] Z., Периодич. Спис. XXXVII—XXXVIII (1891), 90.

[3] Мой записъ отъ 1920 г.

[4] Поетическо описание на обичая дава Н. Начевъ, въ разказа си „Гадание," Български Прегледъ II (1894), 7 нт. Срещу Нова-година момитѣ се събиратъ „да парятъ пѣтела, сиречь да си гадаятъ за женилка... Въ ново калайдисано котле налѣха вода, туриха пшеница, ечмикъ, просо, оризъ и обвиха отъ сухъ здравецъ и босилякъ китка съ червенъ конецъ. Бойка Нейковичина, изтърсакъ, разбърка съ китката водата, и всѣка мома пусна пръстена си въ котлето... Въ това време момитѣ две по две пѣеха. Обредътъ се свърши. Бойка взе котлето да го скрие подъ дървата, гдето спятъ кокошкитѣ, и момитѣ се разотидоха." Но презъ нощьта нѣкой открадналъ котлето. Момитѣ донесли тогава ново котле и спуснали нови пръстени, следъ което Бойка почнала да вади пръстенитѣ, а другитѣ припѣвали:

Царвулъ стѣга, изъ долъ бѣга
Бръкни, моме, подай пръстенъ,
Няго мое!

Бойка раздаде и другитѣ пръстени, поръси съ китката момитѣ, и всички се разотидоха." — Навѣрно обичаятъ е отъ Калоферъ. Припѣвката „Няго моя" се знае въ Копривщица, спор. съобщението на Л. Каравеловъ.

избиратъ една мома, на която даватъ пръстенитѣ си, после се разотиватъ. Откакъ вечерятъ и намѣрятъ въ питата дрѣновитѣ клечки, наречени за късметъ, и откакъ опитатъ съ дрѣнови или чемширови пѫпки, турени въ жаравата, дали ще сѫ здрави и дали ще се сбѫдне намисленото (това става, ако пѫпката се пукне и подскочи), момата, която е взела пръстенитѣ, туря тия пръстени въ паница съ вода, качва се на кѫщата и ги оставя тамъ на керемидитѣ. „На звездитѣ стоятъ пръстенитѣ," казватъ момитѣ. Когато се съмне и минатъ сурвакачитѣ, но все още преди изгрѣвъ-слънце, момци и моми се събиратъ на мѣстото, гдето се кладятъ седѣнки, и оная мома снима пръстенитѣ. Тя ги поставя сега въ едно бакраче и ги занася за припѣване. Моми и момци направятъ едно хоро, турятъ въ срѣдата бакрачето, забулено, и до бакрачето една мома, пакъ забулена, която да вади пръстенитѣ. Когато моми и момци изпѣятъ една пѣсенчица, забулената мома изважда пръстенъ и го подава на друга отредена мома. Припѣва се единъ пръстенъ три пѫти, и тогава се дава на момата, на която е. Така се припѣватъ и пръстенитѣ на момцитѣ, и всичко става съ много смѣхъ и шумъ. Вечерьта моми и момци играятъ хоро.[1]

Къмъ това описание на Т. Михаиловски трѣбва да добавимъ, че не навредъ въ Еленско напѣването става на Нова-година, и че по нѣкои мѣста то се върши три пѫти: на Еньовдень, на Петровдень и на Нова-година. Поводътъ за пренасяне отъ Еньовдень на Сурваки се крие въ значението, което добива първиятъ день отъ годината за всѣкакви предсказания и гадания; а напѣването на Петровдень става затова, че по Еньовдень момитѣ често биватъ на жетва въ Романя[2] и, кога се върнатъ, искатъ да повторятъ обичая дома си. На Романя (въ Тракия презъ Балкана) момитѣ-жетварки поставятъ пръстенитѣ си въ една паница или едно бакърче съ вода, гдето е хвърленъ малко овесъ, турятъ ги да пренощуватъ „на звездитѣ" (върху кръстцитѣ) и преди изгрѣвъ-слънце започватъ да ги припѣватъ, като ги покриятъ съ една престилка. Въ бакрачето съ пръстенитѣ е била поставена презъ нощьта една

[1] Т. Ив. Михаиловски, „Обичаи на Нова-година," Трудъ II (1888), 1083—1088.

[2] Вж. пѣсни на Романя въ СбНУН. XXVII 371, както и въ СбНУН. VII, 93 нт.

игла или едно ножче: ако тѣ не ръждясатъ до сутриньта, вѣрва се, че башъ-момата щѣла да се омжжи въ течение на годината. Докато една мома вади пръстенитѣ, други две отпѣватъ, като почнатъ първо съ припѣвката:

Куяту й мума̀ най-дубручестѫ,
Нейниіѫ пръстіън нъпрет да върви.
Ой Іеньо, Іеньо, Іенювѫ буліѫ,
Сигнѝ, извъдѝ мълъмям пръстинь!

Когато припѣването става обаче на Петровдень и дома (въ еленскитѣ села), последнитѣ два стиха гласятъ:

Ой ла̀до, ла̀до, мумѝчи мла̀ду,
Сигнѝ извъдѝ мъламян пръстинь!

Въ нѣкои села на Еленско пръстенитѣ, покрити на Романя съ тюлпанъ, се вадятъ отъ момиче до 10 години, което да е „бащино и майчинэ“. На Нова-година въ сжщитѣ села пръстенитѣ се събиратъ вечерьта, кога почне да чука за черква, и се оставятъ „на звездитѣ“. Зараньта онова момиче, седнало на столъ, вади пръстенитѣ и ги подава на две моми, които всѣкога се пущатъ отъ хорото — хоро играятъ, като наричатъ съ пѣсни, всички моми около бакрачето. Двете моми нареждатъ пръстенитѣ на десетьтѣ си пръста и ги раздаватъ само кога се припѣятъ три пжти.[1]

Въ с. Върбица, Котленско, „Енюва буля“ става на Нова-година, а „на жетва, кога сж на нива, това става съ паламарка, за което и припѣва бива тъй:

Ой Яньо, Яньо, Яньова буле,
Извади, буле, паламарката!

И тогазъ изваждатъ която паламарка налучатъ заеднажъ отъ купа, който бива закритъ съ една престилка“.[2]

Напѣване пръстенитѣ на Еньовдень, като се вържатъ китки живи цвѣтя съ пръстени и се оставятъ въ бакърче, по-

[1] М. Арнаудовъ, „Фолклоръ отъ Еленско“, СбНУН. XXVII, 355—358.
[2] Ил. Р. Блъсковъ, Момина сълза. Пловдивъ 1883, 35.

крито съ червена кърпа, да престоятъ на звездитѣ, знаятъ и българитѣ въ южна Русия, Бесарабия и северна Добруджа, преселени главно отъ източна Тракия и североизточна България.[1] Въ Русия, гдето обичаятъ става както въ Лозенградско, наричанията завършватъ по особенъ начинъ, който се обяснява съ върбишкия обичай:

Пет на нива, пет на лозе,
И петнайсет пр́осу женат,
Извади, Яне ле, паламарчето.

Хубава мума дългупола,
Къщата й неметена,
Извади, Яне ле, паламарчето.[2]

Въ Горно-Павликени, с.-з. отъ Търново, на 31 декемврий всички момичета и момчета, малки и голѣми, отиватъ на нѣкой кладенецъ и въ едно котле съ вода турятъ пръстенитѣ си, като посипятъ и малко овесъ. Следъ това вадятъ пръстенитѣ и ги припѣватъ. Като извадятъ всички пръстени, изливатъ водата, а отъ овеса всѣки си взема и го хвърля на дървата, за да гледа какъвъ сънь ще има презъ нощьта. После пръстенитѣ се събиратъ отново въ котлето и се окачватъ на нѣкое дърво въ градината, да преспятъ. Сутриньта отиватъ отново на кладенеца съ котлето и отново вадятъ и наричатъ пръстенитѣ, само че, докато вечерьта се е пѣло:[3]

Свинска глава василева, дай ладо ле,
Бръкни, булне, извади пръстен, дай ладо ле!

На зараньта, Нова-година, се пѣе:

Жива й здрава годинчица, дай ладо ле,
Бръкни булне, извади пръстен, дай ладо ле!

---

[1] Й. Титоровъ, Българитѣ въ Бесарабия 270; М. Арнаудовъ, Северна Добруджа 43; Г. Янковъ, Бълг. нар. пѣсни 259.

[2] Н. Державинъ, СбНУН. XXIX, 168—169. — Паламарчето — отъ паламарка за жънене.

[3] Н. Лазаровъ, СбНУН. XVI—XVII, 40.

Въ с. Леденикъ, до Търново, обичаять става на Водокръщи (6 януарий). Презъ деня момитѣ се събиратъ на едно мѣсто, вземать единъ червенъ широкъ поясъ съ ресни и го съшиватъ отъ едната страна, като чувалъ, после съ това „було“ забулватъ едно по-просто момиче, наречено „булка“. Други по-долни момиченца вземать дисаги, торби, кошници и др., въ които да събиратъ дареното брашно, сирене, сланина, пастарма, лукъ и т. н., а едно момиче взема бакраче съ малко вода и една китка босилекъ, да ръси съ нея. Така всички моми наедно, наречени **сивуйница**, тръгватъ отъ кжща на кжща и особено тамъ, гдето има ергени. Като дойдатъ предъ кжщата, нареждатъ се въ два реда, лице срещу лице, като гледатъ да има помежду мѣсто, за да може „булката“ свободно и бърже да снове отъ единия до другия край, догде момитѣ пѣятъ. Като изпитатъ ергенина и родителитѣ му, коя мома искатъ да му припѣятъ, момитѣ-сивуйница захващатъ:

Сивуйнице, булко ле,
Къде одиш, се́ тичъш,
Съз бял менник зж іуджь,
Китка цвети нж стърнж.
Иванувуту мумичи
Къде оди, се́ тичж,
Мъриіж прис плет проничж.
Тж чи зж Стуян зъничж.
Юлуви іж, Стуіени,
Завърти іж, буріени!

Като изпѣятъ пѣсеньта, ръсятъ ергенина (Стоянъ) и му честитятъ напѣтата мома. Ергенинътъ пуща въ бакрачето нѣколко петачета. Обиколятъ ли така кжщитѣ, момитѣ си устройватъ съ събранитѣ пари и дарове веселба въ нѣкоя моминска кжща.[1]

Въ Никополско (с. Тръстеникъ) младитѣ, безъ разлика на полъ, припѣватъ пръстенитѣ на Гергьовдень. Щомъ изгрѣе слънцето, момичета и момчета се събиратъ на 2—3 мѣста въ селото, потапятъ пръстенитѣ си въ гърне съ вода, пре-

[1] П. Деведжиевъ. СбНУН, XVI—XVII, 42. Думата „сивойница“ — отъ „сновница“ (която снове)?

криватъ ги съ кърпа, после ги вадятъ и наричатъ, като за всѣка припѣвка повтарятъ (на Гергьовдень!):

Ой Еньо, Еньо, Енюва буля,
Я извади буле, що си гудила.[1]

Въ Троянъ срещу Нова-година момитѣ и ергенитѣ се събиратъ на леда на рѣката, взематъ едно менче, напълватъ го съ вода и турятъ въ водата овесъ. После всѣка мома пуща въ менчето пръстена си. Две или три моми почватъ тогава да пѣятъ припѣвкитѣ, като следъ всѣка вадятъ по единъ пръстенъ. Припѣвкитѣ прокобватъ, за какъвъ момъкъ ще се омжжи момата. Следъ обреда става хоро, а на другия день, св. Василъ, той се повтаря.[2]

Въ Ловечъ припѣването на пръстенитѣ става на Гергьовдень. Още отъ вечерьта се събиратъ момитѣ и булкитѣ и изкарватъ едно малко момче да иде да донесе „неначетà" вода въ бѣло менче. Въ тази вода всѣка туря пръстена си, после оставятъ ечмикъ и три стръка здравецъ, покриватъ ѝ съ алена кърпа и я оставятъ да пренощува въ градина подъ тръндафилъ. На другия день следъ обѣдъ се събиратъ всички, които сж дали пръстенъ, повикватъ и малкото момченце и, като насѣдатъ въ една стая, почватъ да пѣятъ нѣкои пѣсни — за женитба на Ралинъ добъръ юнакъ, за момъкъ и либе, заспали въ градина, за мома, която задава кахъри на момъкъ, и др. Щомъ въ пѣсеньта се помене за подаръкъ на момата отъ майката на Ралинъ —

Да ти харижe три кола имане:
Първа кола съ желти желтици,
Фтора кола съ безцени камъни,
Трета кола съ дребенъ маргаритъ

при всѣки стихъ момченцето вади изподъ кърпата единъ пръстенъ, като се вѣрва, че такъвъ ще е късметя на момата.[3]

Въ Тетевенъ на 31 декемврий събиратъ се нѣколко момичета край рѣката или край чешмата и турятъ въ едно котле

[1] Н. Гоневски, СбНУН. XV, 13.
[2] В. Илиевъ, СбНУН. IV, 275.
[3] Т. Трифоновъ, СбНУН. XIV, 1.

съ вода, подъ което е посипанъ ечмикъ, пръстенитѣ си, като казватъ: „Сбирайте се, да пѣемъ пръстенитѣ.“ Една невѣста вади пръстенитѣ, като нарича по-напредъ на момата, за какъвъ ще се омжжи. После се разотиватъ, като вззематъ по малко ечмикъ, който поставятъ подъ възглавницата си, „съ нѣкои предричания.“ Сжщата вечерь турятъ въ огъня дрѣнови пжпки, които наричатъ на Иванъ, на Пена и т. н., и гледатъ дали пжпкитѣ ще се пукнатъ — въ знакъ на здраве.[1]

Въ София (до Освобождението) и въ Кюстендилъ на Гергьовдень се прави обичаятъ Мартофелъ или Мартифа. „Момитѣ въ Кюстендилъ наливатъ срещу праздника (22 априлъ) „отъ три чешми спрѣма слънце“ вода въ единъ кюпъ и спускатъ вжтре толкова знаци (различни), обикновено пръстени, колкото „любезници“ иматъ. Сжщото правятъ и момцитѣ за либетата си. Връзватъ устата на кюпа съ единъ катанецъ, „на една отъ момитѣ на главата,“ и казватъ: „Тува затвараме късметътъ на 40 моми.“ Кюпа оставятъ тая вечерь подъ единъ тръндафилъ, да пренощува. На сутриньта се събиратъ и отварятъ кюпа, пакъ надъ главата на оная мома, надъ която е заключенъ. Сега казватъ: „Отваряме късметътъ на 41 мома.“ Една мома, на която затварятъ очитѣ, вади тогава единъ по единъ знацитѣ, като изговаря за всѣки отъ тѣхъ по единъ стихъ, съ който се нарича честьта на момитѣ. Тия стихове, наречени м а н и и, сж до 216 на брой. Ако числото на знацитѣ е по-голѣмо, маниитѣ се повтарятъ. Интересното е, че въ Кюстендилъ[2] и въ София[3] тѣзи мании сж били на турски езикъ — подобно на нѣкои коледарски слави до 1878 г. — Въ селата около София (Новоселци) такова припѣване на пръстенитѣ става и до сега, но на Нова-година. Момитѣ се събиратъ въ сжбота вечерь на селското „геренче“ всредъ село, и тамъ всѣка дава пръстенъ, гривна или чапрази, за да бждатъ турени въ измитото и добре калайдисано котле. Една мома—

---

[1] Т. Василевъ, СбНУН. XXVI, 297.

[2] Трѣбва да съжаляваме много, че В. Чолаковъ не помѣства тия „мании“, на брой 50, изпратени му отъ Георги Гюшевъ; той се оправдава съ това, че като не били тѣ на български езикъ (а на турски), „нѣматъ интересъ за насъ.“ Не ги печататъ и другитѣ записвачи. В. Чолаковъ, Бълг. нар. сборникъ 103—104; П. Любеновъ, Баба Ега 15.

[3] Хр. П. Константиновъ, СбНУН. I, 9.

най-голѣмата отъ всички, и която има майка и баща живи — взима знацитѣ и поръсва съ китка босилекъ (на нея сѫ привързани четири медни парй) събранитѣ. Котлето се пази да пренощува у нея на отворено — и случва се то да замръзне, та киткитѣ ставатъ „саде ледъ." При събирането момитѣ пѣятъ:

Свет се бéре, пръстене да тóпи,
Василео моме . . .

Следъ като сутриньта се извадятъ пръстенитѣ, момата завърта котлето и плисва водата върху другаркитѣ си, заливайки ги както свари.[1]

Въ Зайчаръ и селата му срещу св. Василъ (Нова-година), щомъ залезе слънцето, момитѣ отъ всѣка махала се сбиратъ при единъ кладенецъ и напълнятъ едно бѣло котле съ вода, въ която турятъ 2—3 шепи ечмикъ. Следъ това почватъ да пѣятъ пѣсни, и така прииждатъ момци и млади булки. Всички спускатъ въ котлето прѫстенитѣ си, следъ което, къмъ 10—11 ч. презъ нощьта, оставятъ котлето да пренощува на чисто мѣсто. При разотиване моми и момци вематъ по малко отъ ечмика и, преди да влѣзатъ въ кѫщи, разхвърлятъ го около дръвника върху дърветата, като казватъ: „Азъ сѣхъ ечмикъ, който е мой (моя), да дойде нощеска да жънемъ." Вѣрва се, че когото сънуватъ презъ нощьта, за него ще стане женитба. На зараньта преди изгрѣвъ-слънце всички, които сѫ спускали прѫстенъ, дохаждатъ на сѫщото мѣсто, вематъ котлето и поставятъ при него едно дете „изтърсаче" (последно родено на майка), да вади прѫстенитѣ. При ваденето се пѣятъ наричания за щастие и нещастие презъ годината, за женитба съ хубавъ момъкъ или хубава (богата, вредна) мома, и т. н. Тая церемония се нарича „певане на пръстен". — Вечерьта срещу Нова-година освенъ прѫстена и ечмика оставятъ още и първия залъкъ отъ вечерята, който гуждатъ подъ възглавницата заедно съ дѣсната обувка и гребена, за да сънуватъ „орисания" („орисаната").[2]

[1] Устно съобщение отъ 1911 год. За жаль момичето, отъ което узнахъ тия подробности, не знаеше, дали има наричания при вадене на киткитѣ.

[2] С. Дацовъ, Пер. Спис., кн. VIII (1884), 104—105. Срв. и Fr. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven 180.

Въ Неготинско, източна Сърбия, срещу Гергьовденъ момитѣ събиратъ белези отъ хората, що искатъ да знаятъ сждбата си — едни даватъ пръстенъ, други парà, кой каквото иска — и ги турятъ въ гърне, което закопаватъ въ градината подъ дуля. На сутриньта, преди изгрѣвъ-слънце, изваждатъ гърнето. Следъ ручекъ една „поштена девојка", седнала на земята и пребулена съ платно, да не вижда нищо отъ страна, гледа въ огледалце; тя вади белезитѣ отъ гърнето, поставено отъ страна, държи ги въ ржка, безъ да ги вижда,[1] и ги дава на другитѣ, слѣдъ като тѣ изпѣятъ още при ваденето пѣсенчицитѣ, споредъ които се вещае за сждбата.[2]

III

Клидонъ у гърцитѣ

Като хвърлимъ погледъ върху обичая въ българскитѣ земи, вниманието ни се спира на неговата топография, на неговитѣ елементи и на датата му. Прави впечатление, че обичаятъ слабѣе къмъ северозападъ, — за Македония ще говоримъ по-нататъкъ, — че най-много подробности знае празднуването въ източна Тракия, и че докато на югъ то става почти изключително на 24 юний, Еньовдень, на северъ то се отмѣстя изцѣло или отчасти на Нова-година, по-рѣдко на Гергьовдень. Тѣзи особености и обстоятелства вече сами подсещатъ за ширене на обичая отъ едно огнище на югоизтокъ, при което не безъ значение за движението е аналогичната сждба на другъ такъвъ народенъ обредъ, именно кукеритѣ. Запазени въ най-свежа и най-старинска форма въ източна Тракия, тия карнавални игри по Сирни-заговѣзни губятъ много отъ първичния си смисълъ и отъ почвенната си сила щомъ минатъ на северъ, за да избледнѣятъ понѣкжде съвсемъ и да се превърнатъ въ крайно упростена и безсмислена забава.[3] И ако кукеритѣ се издаватъ, при внимателна анализа и следъ исторически справки, като българска преработка на единъ гръцки обредъ, чието потекло ни отвежда къмъ най-древни религиозни и магически традиции, имали бихме основание вече à priori да се питаме, дали подобно потекло нѣматъ и момин-

---

[1] Вѣрва се, че ще ослѣпѣе, ако ги види.
[2] Д. Димитријевић, сп. Караџић III (1901), 238.
[3] Срв. по въпроса „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, pass.

скитѣ игри на Еньовдень, съ тѣхнитѣ поетически наричания и гадания. Сравняваме ли днешнитѣ български обичаи съ сроднитѣ гръцки, ние бързо се убеждаваме — особено като знаемъ автохтонния характеръ на последнитѣ — че българскитѣ представятъ чисто и просто една фолклорна заемка, отчасти запазила първичния типъ, отчасти промѣнила го, въ зависимость отъ новата обстановка, новитѣ битови и племенни черти и новитѣ поетически вкусове. Но преди да говоримъ за история и начинъ на предаване отъ гърци къмъ българи, трѣбвало би да видимъ, какво представя съответното напѣване и гадане у съвременнитѣ гърци.

И гърцитѣ, като другитѣ балкански народи, знаятъ редица обичаи за отгадаване бѫдащето, и тѣхната мантика почива на сѫщитѣ възрения, които откриваме въ нашитѣ гадания. Особено магическитѣ действия и наричания за опредѣляне сѫдбата на момата въ женитба, за узнаване житейското положение на съпруга ѝ, показватъ много допирни точки съ нашата обредность. Така, на Тодоровдень момата взима нѣколко пшенични зърна отъ коливото (κόλυβα),[1] раздавано въ черква, и отива презъ нощьта нейде въ градината или около кѫщи; запасва се тамъ съ една златошита кърпа (χρουσομάντηλο) и, докато свързва три възла на гърба си съ нея, казва: „Заклевамъ те, моя ориснице (μοῖρα μου), да ми се явишъ на съне и да ми обадишъ, какъвъ мѫжъ ще взема, и ако не дойдешъ, нѣма да те отпусна“. Следъ това оставя кърпата да падне долу. Въ крѫга, образуванъ така, тя посѣва житнитѣ зърна и слага единъ сърпъ до тѣхъ. И си отива, за да види на сънь, съ помощьта на заклетото сѣнище, „кой мѫжъ ще вземе“ (τὸν ἄντρα, ποῦ θὰ πάρῃ). По сѫщия начинъ се постѫпва и говори на Чисти понедѣлникъ (καθαρὰ δευτέρα),

[1] Върху етимологията на тая дума, заета у българитѣ отъ гърцитѣ, виж. къмъ съобщенията на Д. Матовъ, СбНУН. IX, 33, мнението на П. Каролидисъ, който извежда гръц. κόλυβα отъ арменското kol-, варя, готвя, и търси потеклото на гръцката дума въ Кападокия, подъ една хипотетична форма κόλβιον, смѣсена отпосле съ думата κόλλυβον, малка монета. Каролидисъ смѣта, че историческитѣ вести позволявали да се отнася началото на тоя родъ жертвени приноси за душата на умрѣлитѣ въ гръцката черква къмъ кападокийския Понтъ. P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen. Strassburg 1913, 151.

първия день на Велики пости: момата пакъ иска, но тоя пжть отъ персонифицирания праздникъ, „свети Понедѣлникъ" (ἁγιά Δευτέρα), да ѝ каже на сънь, кой мжжъ ще вземе (ποιὸν ἄντρα θελὰ παρω). Подобенъ оракулъ — като се иска обаче отъ сждбата-орисница да прати на сънь момъка, когото ще вземе момата, да ѝ донесе вода за пиене — се практикува и въ сжботата на последната недѣля отъ поста.[1]

Най-разпространенъ грьцки обичай за гадане представя т. н. Κλήδονας, вършенъ на 24 юний и поразително сходенъ съ нашата „Еньова буля". За него стариятъ Славейковъ, въ описанието си отъ 1866 г., казваше: „Напѣването на клидонъ служи да предсказва честьта на онѣзи, които са напѣватъ. Въ навечерието на праздника събраното дружество натурватъ пръстенитѣ си въ една сждина, пълна съ вода, и наутрета предъ всичкитѣ единъ отъ тѣхъ вади тѣзи пръстени единъ по единъ, като изговаря съвременно стихове или други нѣкои изречения" . . .[2] Обичаятъ ни е засвидетелствуванъ за всички гръцки краища, и че той датува отъ доста старо време въ тоя видъ, въ който го срещаме днесъ, показва твърде ценното указание на византийския дяконъ и номофилаксъ Теодоръ Балсамонъ отъ края на XII. вѣкъ. Въ коментара си къмъ 65 канонъ на VI. Вселенски съборъ (т. н. Concilium Trulanum) Балсамонъ говори за еньовденското „празднуване на дяволски огньове и гадания" (ἡ δὲ τῶν πυρκαιῶν δαιμονιώδης τελετὴ και αἱ κληδόνες) по времето на патриархъ Михаила, за да се опълчи така противъ езическата обредность:

„Вечерьта на 23 юний събиратъ се въ известни кжщи жени и мжже, обличатъ една първородена мома като булка (πρωτότοκον κοράσιον νυμφικῶς ἐστόλιζον), предаватъ се на гощавки, вакханални танци, пѣсни и викове; всѣки поставя въ едно медно гърне, пълно съ вода, нѣкакъвъ знакъ, и момичето, вдъхновено сѣкашъ отъ дявола, вади единъ по единъ знацитѣ, като предсказва щастие или нещастие за лицата, на които сж знацитѣ. И всѣки пжть, когато момичето извади случайно белегъ, тѣ сж убедени въ изпълване на нареченото

[1] Срв. A. Thumb, „Zur neugriechiscten Volkskunde, II. Zur volkstümlichen Mantik der heutigen Griechen", Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II (1892), 285 нт.

[2] П. Р. Славейковъ, Гайда III (1765), бр. 12, 194,. Срв. прибавка № 1 тукъ, въ края.

бждаще, приятно или неприятно, при което нареченитѣ нещастно глупци крещатъ като безумни. И на заранньта отиватъ съ тъпанчета и танци на брѣга на морето, водейки онова момиче. Съ морска вода тѣ попръскватъ кжщитѣ си. И не само това вършатъ глупцитѣ, но палятъ огньове презъ нощьта на двора и скачатъ като бѣсни, за да гадаятъ или предсказватъ за щастие и нещастие (ἐκληδονίζοντο ἤτοι ἐμαντεύοντο περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας καὶ ἄλλων τινῶν δαιμονιωδῶς). Тѣ иматъ още обичай, да украсяватъ входоветѣ на кжщитѣ и стаитѣ, гдето се прави клидонъ (ἡ κληδών), съ килими и скжпи платове, а нѣкои съ венци и зеленина, въ честь на посетилия ги сатана." [1]

Черковнитѣ отци на източната черква могатъ да анатемосватъ колкото щатъ всички тѣзи езически практики, дошли въ разрѣзъ съ догмата и литургията на християнството, но старината продължава да се държи яко въ умоветѣ и въ сърдцата на простолюдието, и за официалнитѣ запрещения не държи никой смѣтка, дори до нахлуването на турцитѣ. Така еньовденскитѣ гадания уцѣляватъ до день-днешенъ, подобно на дионисовската оргиастика, календитѣ, сатурналиитѣ и русалиитѣ, не по-малко жлъчно бичувани отъ Труланския съборъ.[2]

Н. Г. Политисъ описва така обичая днесъ, откъмъ общитѣ му навредъ черти. Въ надвечерието на Еньовдень момичетата се събиратъ въ една роднинска кжща и всѣко дава по единъ знакъ (σημάδι) — обикновенно пръстенъ, монета, листи или ябълка — който се поставя въ сждина (гърне), пълна съ „мълчана вода" (ἀμίλιτο νερὸ). Водата се нарича тъй, понеже момичето, което я носи отъ извора, не трѣбва да произнася ни една дума по пжтя. Обикновено водата се носи отъ едно дете, чиито родители сж живи. Сждината се окичва съ дафинови и миртови клончета, или съ растението περκοπάδα, както това става въ Сересъ, гдето не само кжщата, но и кръстътъ на женитѣ и главитѣ на децата се окичватъ така. На много мѣста гърнето се заключва съ ключъ (κλειδός), — поради народна етимология на думата κληδών, — следъ което то се оставя презъ нощьта на открито, за „да го видятъ звездитѣ."

---

[1] Balsami Commentar. in Canones Concilii sext. in Trullo. Can. 65.

[2] Вж. „Кукери и Русалии", СбНУН, XXXIV, 145 нт.

Пазятъ го две моми. Заранньта момитѣ се събиратъ въ определения часъ, обикновено следъ черковна служба, често при изгрѣвъ-слънце, и едно момиче отваря гърнето, а друго пъкъ пѣе пѣсеньта:

> Ἀνοίξετε τὸν κλήδονα γιὰ τ'ἅϊ Γιαννιοῦ τὴ χάρι,
> Τί σήμερα θὲ νὰ βρεθῇ ὁποῦ εἶναι ῥιζικάρης.
> Καὶ πάλι ξανανοίξετε νὰ 'βγῇ καὶ τὸ 'δικό τση'
> Τσῆ καλομίρας καὶ ξανθῆς νὰ 'διῇ τὸ ῥιζικό τση.

> (Отворете клидона, по милость на свети Ивана,
> Че днесъ ще се узнае, кой е щастливъ.
> И пакъ го отворете, за да извади и тя,
> Щастливата, русата, своя късметъ.)

Следъ това момичето вади пръстенитѣ и нарича съ двустишия бѫдащето. На край всички напълнятъ устата си съ вода отъ гърнето и тичатъ по улицата, като вѣрватъ, че първото име, което чуятъ, ще бѫде името на тѣхния бѫдащъ съпругъ.[1]

Обичаятъ въ Атина и по островитѣ

Отъ по-ново време ние имаме доста пълни описания изъ всички гръцки краища, и тѣ ни позволяватъ да си съставимъ правилна идея за типичната картина и за своеобразнитѣ отклонения въ изпълнението на моминския обичай.[2] Въ Атина напр. клидонъ (κλείδωνας, или κλήδονας) се прави така, че едно момиче съ живи родители носи мълчаната вода на тая, която рѫководи обичая — тя е жена съ мѫжъ и дете. Донесена водата, момичето може да говори. Гърнето се покрива съ червена кърпа, която се завръзва съ червенъ гайтанъ и съ три вѫзела. Върху кърпата се поставя едно огледало, за да видятъ орисницитѣ (μοίραις) лицето си и да орисватъ. На гайтана (γαϊτάνι) се туря единъ куфаръ, който се заключва надъ главата на момичето, донесло водата, като се казва:

---

[1] Ν. Γ. Πολίτης, сп. Παρθενών. Ἀθῆναι 1871—72, 224, 378 нт.

[2] Вж. свода у I. N. Svoronos, „Ὁ Κλήδονας," Journal international d'archéologie numismatique XII (1910), 246 нт.; и A. Thumb, „Zur neugriech. Volkskunde, III. Der Klidonas," Zeitschrift des Vereins für Volkskunde II (1892), 392 нт.

Κλειδώνω ἐγὼ κλείδωνα μὲ τ' Ἅϊ-Γιαννιοῦ τὴ χάρη,
Ποιὰ εἶναι καλορρίζικη ν' ἀνοίξῃ νὰ τον πάρῃ.

(Заключвамъ клидона, по милость на св. Ивана,
Която е щастлива, да отвори да го вземе.)

После гърнето се поставя презъ нощьта на звездитѣ, а зараньта омѫжената жена го отваря надъ главата на момичето, всрѣдъ двора или на чердака, и почва да нарича съ стихове (ριζικόν) знацитѣ, които вади едно момиче, покрито съ червено було. Извадятъ ли се всички momински знаци, невѣститѣ и по-старитѣ жени турятъ свои знаци, като пѣятъ смѣшни и нецензурни пѣсни.[1]

Важни отклонения представя празднуването на о-въ Симе, въ Додеканеза. Тукъ клидонътъ, нареченъ ὁ κουκκούμας, се прави отъ момичетата на 2 май, деньтъ на св. Атанаса. Вечерьта на 1 май моминѣ събиратъ всѣкакъвъ видъ цвѣтя, а две най-възрасни помежду имъ донасятъ вода отъ седемь кѫщи, въ които трѣбва да има по една Ирина ((Εἰρήνη, „миръ"), омѫжена или не безразлично, само че съ живи родители. Това се казва „взимане вода отъ 7-тѣ Ирини" („πέρνουν νερὸν ἀπὸ ἑπτὰ 'Ερήναις"). Отъ тази вода, заедно съ цвѣтята, се туря въ едно гърне, и отъ нея омѣсватъ пита (πήττα). Въ гърнето всѣка мома туря пръстена си, и то се поставя презъ нощьта на прозореца, за да го видятъ звездитѣ и месечината. На другата заранъ, следъ черковна служба, момитѣ се събиратъ въ една стая, турятъ гърнето на една голѣма медна тава и удрятъ по нея съ лъжици или камъни, за да издава тя силенъ звънъ. Сѫщевременно тѣ пѣятъ особена пѣсень:

Ние вадимъ кукумата, за да излѣзе щастливата,
Да излѣзе синътъ на Панагия и дъщерята на кръстницата.
Едно златно легло е спуснато отъ небето,
Който е достоенъ, нека легне на него.

Оставятъ кукумата да спи на постеля въ кѫщи, като я покриватъ съ бѣла кърпа; после я снематъ и поставятъ съ та-

---

[1] Δ. Καμπούρογλους, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων Τουρκοκρατία. Ἀθῆναι 1900. Τ. Γ', μέρος Β', 17 нт.

вата на една малка маса врѣдъ стаята, и пѣять, за да я събудятъ: „... Св. Атанасъ е дошелъ, за да излѣзатъ пръстенитѣ ни; ... водата на кукумата е донесена отъ Йорданъ, и тя може да излѣкува сърдечнитѣ болки на тогова, който я пие“. Една отъ двете моми, донесли водата, туря — съ обърната глава и завързани очи — дѣсна ржка въ гърнето и пита всѣка отъ момитѣ по редъ, на името на кой светецъ иска да излѣзе пръстенътъ й. Ако запитаната каже едно име и пръстенътъ се окаже неинъ, то желанието й ще се изпълни. Всѣка туря пръстена на ржката си, и откакъ излѣзатъ всички пръстени, пѣе се пакъ за кукумата. Следъ това се чупи на парчета питата, омѣсена съ магьосаната вода и съ толкова соль, колкото е брашното, и парчето се туря въ уста съ ржка, протегната задъ главата. Следъ тази тъй солена пита не трѣбва да се пие вода, а да се заспи: тогава на сънь ще се яви бждащиятъ съпругъ на момата.[1]

Едно по-ново описание на обичая въ Симе[2] изтъква нѣкои интересни пъдробности, като извежда сжщевременно названието „Кукума“ отъ думата за гърне (κουκκουμάρι), въ което се турятъ знацитѣ. Момичета и жени, събрани въ една кжща, изпращатъ тѣзи момичета въ домове, гдето има по една Ирина, за да донесатъ мълчешката въ три гърнета вода („мълчана вода“). Въ тази вода момитѣ слагатъ различни китки, златни и сребърни украшения или пръстенитѣ си, после я оставятъ на звездитѣ. На оная, която ржководи праздника, тѣ носятъ по едно яйце, оризъ, масло, брашно, дърва и единъ грошъ, за приготвяне на общото угощение. Това на 1 май. На 2 май зараньта моми и жени се събиратъ, поставятъ на тава гърнето, удрятъ я и вършатъ всичко, както по-горе е казано. На другия день, следъ като сж яли отъ пресолената пита, тѣ разказватъ една на друга сънищата си, покриватъ гърнето, вадятъ единъ по единъ знацитѣ и ги напѣватъ за отгадаване щастието. Завършено това, пѣятъ се любовни пѣсни, следъ което женскиятъ свѣтъ се разотива. — Обичаятъ въ Симе ни е засвидетелствуванъ още въ края на XVIII. вѣкъ отъ пжтешественика Sonnini, който е обходилъ къмъ 1779 г. островитѣ

---

[1] Λ. Χαβιαρᾶ. сп. Ευριδίκη. Цариградъ, кн. 7, 15 юлий 1873, т. III. Срв. J. Svoronos, ц. с.

[2] Μ. Κ Γρηγορόπουλος, Ἡ Νῆσος Σύμη². Ἀθῆναι 1877, 778.

на Егейско море.[1] Ако днесъ гаданието става на 2 май, тогава е ставало на 24 юний, следъ като въ надвечерието гърнето се е оставяло на звездитѣ. Донесено гърнето заранЬта, следъ черковна служба, момичетата отсипватъ вода отъ него въ една по-малка сѫдина, заедно съ ябълкитѣ, които всѣка отъ тѣхъ е турила, различавайки добре своята. Едно момиче казва тогава: „О свети Иване, ако азъ ще се омѫжа за Х, направи, щото сѫдината да се завърти надѣсно; ако ли не, да се завърти налѣво!" То издига сѫдината, заедно съ друго нѣкое момиче, на четири палци, и сѫдината трѣбва сама да се завърти тъй или инакъ. По сѫщия начинъ запитватъ оракула и другитѣ момичета. Свършено това, тѣ омиватъ рѫце въ таинствената вода, гдето сѫ плували ябълкитѣ, следъ което отиватъ на улицата. Първото име на мѫжъ, което чуятъ да се изговори, ще бѫде име на уречения имъ съпругъ.'

Ако първата часть на обреда, съ въртенето на сѫдината, не е позната днесъ никѫде, втората, съ гаданeто по първото чуто име, е твърде известна, заедно съ напѣването на ябълкитѣ, всѣка ябълка отбелѣзана различно, за да се познава. На о-въ Критъ въ мълчаната вода, донесена срещу Еньовдень, и то въ „неначето" гърне (ἄσυρτο κανάτι), се турятъ круши и ябълки, снабдени съ нѣкой знакъ. Гърнето се покрива съ червена кърпа и се завързва.[2] На Егина праздникътъ става сѫщо на Еньовдень — и отъ тамъ названието "Αϊ-Γιαννιοῦ τοῦ κλήδονα, или "Αϊ-Γιαννιοῦ ποῦ βαίνουνε τα ῥιζικά („Еньовдень, когато се турятъ късметитѣ").[3] Гърнето или котлето[4] съ мълчаната вода, която се нарича още и „късметлия вода" (ῥιζικόνερο), се оставя на открито презъ нощьта, γιὰ νὰ τὸ ἴδοῦνε τὸ ἀστέρια („за да го видятъ звездитѣ"), пази се отъ нѣкое момиче (другаде отъ две момичета), за да не го откраднатъ дрѫзки момци, и на заранЬта едно момче, покрито съ червена кърпа, отваря гърнето. Докато то вади знацитѣ, момитѣ пѣятъ нарочанията, ῥιζικά, първото отъ които, нѣщо като уводъ, гласи:

---

[1] Sonnini de Magnancourt, Voyage en Grèce et en Turqui II, 126. Срв. A. Thumb, ц. ст. 405, и J. C. Lawson, Modern Greek Folklore and ancient Greek Religion. Cambridge 1910, 304.

[2] Jeannarakis, Kretas Volkslieder. A. Thumb, ц. ст. 393.

[3] Но, все на Егина, напѣването става и на Възнесение (Спасовдень).

[4] Това котле трѣбва да не е употрѣбявано никога: то е покрито съ червена кърпа.

'Ανοίξετε τὴς κάμαρες καὶ στρῶστε τὰ βελοῦδα,
Γιὰ νὰ περάσ' ὁ βασιλιᾶς μὲ τὴ βασιλοποῦλα.

(Отворете стаитѣ и постелете кадифени келими,
За да мине царьтъ, съ царската дъщеря.)

Останалитѣ наричания се отнасятъ главно до женитба. Ето нѣкои отъ тѣхъ:

1. Ножици, златни ножици, които режете кадифе,
Вие ще режете моминатa прикя и рухото на зетя.
2. Една покривка, златна покривка, ти шиятъ въ града,
И не могатъ да я свършатъ 62 майстори.
3. Единъ корабъ иде отъ Англия
И ти носи, бѣлъ гължбо, булченския венецъ.
4. На прозореца е окаченъ поясъ на паликаре
И риза на момата съ бисеренъ нанизъ.
5. Колкото дупки има ситото,
На толкова робини ще заповѣдвашъ.
6. Стой, моме, както стоишъ, съ скръстени ржце,
Твоята орисница и твоето щастие работятъ за тебе.

Докато напѣванията отъ този родъ на о-въ Егина[1] обѣщаватъ по правило нѣщо желано, стиховетѣ на о-въ Кипъръ,[2] — гдето обичаятъ става на 1 или 3 май и се нарича ту τραγοῦδι τοῦ Μᾶ („майска пѣсень"), ту κλήδονας, — знаятъ и лоши прокоби. Когато тѣ се отнясятъ до омжжени жени, навредъ въ Гърция имаме присмѣхъ, който не всѣкога е въ рамкитѣ на приличието:

1. Качи свинята си и търчи наоколо.
2. Вземи хлѣбъ и лукъ и наглеждай магарето.
3. Вземи ножъ и стържи шугата.

---

[1] Ἡρειώτης, въ Πρόγραμμα τοῦ ἐν Αἰγίνῃ ἑλληνικοῦ σχολείου. Атина 1887—88, 89—90; W. H. D. Rouse, „Folklore from the Southern Sporades," Folk-Lore X (1899), 155; A. Thumb, ц. ст. 395.

[2] Σακελλάριος, Τὰ Κυπριακά I (1890), 709; II, 180.

Обичаятъ въ Тесалия, Мала-Азия и източна Тракия

Въ Тесалия напѣването на клидонъ става на 1 май, и то заедно съ обичая да се осветяватъ изворитѣ.[1] Рано зараньта момичетата отъ 7 до 10 години, празднично облѣчени, се събиратъ на групи по петь, и най-малката представя „булка", а другитѣ — нейни дружки на сватба. Булката е накитена като за истинска сватба: носи червено було, води се отъ две момичета, а други две вървятъ напредъ, като държатъ стомна (στάμνα) съ мълчана (ἄκριτο) вода, въ която сѫ напускани отъ момчета и момичета всѣкакви знаци и китки. Тѣ обхождатъ всѣки изворъ и всѣка чешма на селото. Въ всѣки кладенецъ водата отъ стомната се излива наполовина и пакъ се напълня, при което булката се кланя, а другитѣ пѣятъ: „Кладенецъ на Х. (селото), дай ни вода, дай ни прохлада. ние хвърляме на 1 май клидонъ (τὰ κλήδονα), и пакъ ще го извадимъ зарань на св. Атанасъ". Докато момичетата обхождатъ така чешмитѣ, пѣятъ се различни пѣсни. На другия день, къмъ 9 ½ часа (γεῦμα), се отваря клидонътъ и се вадятъ знацитѣ — пръстени, брожки, ножчета. Споредъ петната по тѣхъ, получени презъ 26-тѣ часа въ водата, се гадае за сѫдбата на притежателя; пѣе се, именно: „На кого е клидонътъ? На Х. е клидонътъ, който вадимъ. Ако е деньтъ за него щастливъ (ριζικιά), да бѫде свѣтълъ; ако е нещастенъ (κακοριζικιά), да бѫде ръждивъ". Редятъ се нататъкъ разни наричания за щастливъ и нещастенъ бракъ, за дългъ или кѫсъ животъ, и т. н.

На о-въ Хиосъ обичая вариира въ това, че момичетата насѣдатъ въ крѫгъ около гърнето и едно опредѣлено отъ тѣхъ момиче бърка, за да извади изведнажъ нѣкой пръстенъ, докато другитѣ пѣятъ двустишия съ наричания. Не успѣе ли момичето да хване тутакси пръстена, бърка съседката му, и тъй по редъ нататъкъ. Споредъ стиховетѣ, които се пѣятъ въ този моментъ, се гадае за късметя на оная, чийто е пръстенътъ. Стиховетѣ сѫ отчасти типични за случая, съ известното формално начало, отчасти имровизирани. Тѣ напомнятъ по съдържания ония отъ Егина, хумористическитѣ особено.[2]

---

[1] Χριστοβασίλης, сп. Ἐστία I (1890), 268 нт. Срв. А. Thumb, ц. ст. 402.

[2] Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα. Ἀθῆναι 1890, 321 нт. Срв. А. Thumb, ц. ст. 404.

У гърцитѣ въ източна Мала-Азия (Кападокия) βαρτουβάρια се нарича единъ пролѣтенъ обичай, който въ по-старо време (до XI. вѣкъ) е билъ съединенъ съ черковния праздникъ на св. Тодора, 8 юний, а днесъ не стои въ никаква връзка съ него. Обичаятъ се прави подобно на κλήδονας въ западна Мала-Азия и на Егейскитѣ острови. Но докато клидонъ се пада на 24 юний, вартувариитѣ ставатъ на шестата недѣля следъ Великдень, когато православната черква празднува паметьта на 308 отци отъ синода въ Никея, три дни следъ Възнесение и една недѣля преди Петдесетница. Въ начина на празднуването вартувариитѣ съвпадатъ изобщо съ клидонъ. Въ надвечерието на Възнесение, въ срѣда, момичетата излизатъ на полето, за да „означатъ вартувариитѣ" (νὰ σημαδεύσουν τὰ βαρτουβάρια), т. е. тѣ избиратъ седемь класа въ нива, завръзватъ около тѣхъ седемь нишки отъ седемь бои, и отрѣзватъ сжщевременно малко отъ върха на класоветѣ, като вѣрватъ, че тѣ ще израстатъ пакъ до следното утро. Следъ три дни, въ сжбота надвечерь, момичетата отиватъ на полето и оглеждатъ класоветѣ: ако тѣ не сж загубили нищо отъ зеленината си, отчупватъ ги и ги донасятъ въ кжщи, гдето ги турятъ въ сждъ съ вода. На следния день, недѣля, се празднуватъ отъ обѣдъ до вечерь βαρτουβάρια. Около сжда, който е покритъ съ червена или бѣла кърпа (то сж двата цвѣта на розата), се събиратъ момичета и жени (могатъ да участвуватъ и мжже). Една мома, първородена на майка, бива избрана за „вартуварка," и тя сѣда при сжда и поставя въ него малкитѣ знаци, подавани отъ момитѣ. После пакъ тя, но пребулена съ кърпа, за да не вижда нито знацитѣ, нито момитѣ, вади знацитѣ. При всѣко вадене момитѣ пѣятъ наричания — отъ гдето се обясняватъ названията на празднина (κλήδονας и ριζικὰ) у по-западнитѣ гърци и името widzag (сждба) у арменцитѣ.

Споредъ обясненията на П. Каролидисъ, името Вартуваръ иде отъ гръцко-кападокийското βάρτι, арменското vart, „роза," и споредъ това праздникътъ стои въ свръзка съ древнитѣ Розалии.[1] Но ясно е, че това смѣсване на еньовденски-

---

[1] P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen. Strassburg 1913, 139 нт. За сходство на βαρτουβάρια съ клидонъ вж. сжщия, въ Paul de Lagarde, „Neugriechisches aus Klein-Asien," Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. XXXIII (1896), 44—46.

тѣ гадания съ праздника на мъртвитѣ е отъ по-късна дата и че първоначално тия вартуварии сѫ чисто и просто клидонъ на 24 юний, както показва и името Ἄγι Γιάννης Βαρτουβάρης въ източна Мала-Азия. Движейки се отъ западъ къмъ изтокъ, праздникътъ се премѣства по дата и приема арменското означение за праздника на сѫдбата и на цвѣтоветѣ, Vartuvar. Въ западна Мала-Азия клидонъ се прави, както по островитѣ, на 24 юний. Срещу деня момата черпи мълчана вода отъ три кладенеца (въ Витиния отъ седемь), вечерьта надъ водата се слагатъ миртови или върбови клончета (въ Витиния и плодове, ябълки напр.), а на другия день въ нея се спускатъ разни знаци, както при вартуварии тѣ. Иначе всичко тукъ напомня последнитѣ забави.[1]

Въ източна Тракия обичаятъ е сѫщо добре известенъ. Въ гр. Одринъ той се прави въ деня на Иванъ Предтеча, 24 юний, и се нарича не „клидонъ,“ а *χαλημύτσα*, т. е. „булка,“ защото на този праздникъ обличатъ едно момиченце грижливо като булка („хубава булка“ — *χαλή-νυφίτσα*). Тая малка булка трѣбва да има живи родители: „черно сираче“ (*μαύρη ὀρφάνια*) би загрозило праздника. Тя държи въ рѫце едно медно котле, покрито съ бѣла кърпа, и го носи отъ кѫща въ кѫща, заедно съ китка цвѣтя и босилекъ (черковно цвѣте, като християнска вноска). Момичетата пѣятъ пѣсенчицата: „Калинице първовенчана, майка ти те прати за прѣсна вода, да полѣешъ босилека съ широкитѣ листи.“ Домакинкитѣ излизатъ весели отъ кѫщи, излизатъ и момитѣ, зрѣли за женитба, като държатъ въ рѫка знацитѣ (*σήματα*), съ които ще отгадаятъ щастието си. Знацитѣ, най-често пръстени, се хвърлятъ въ котлето, и тамъ тѣ оставатъ презъ нощьта, въ дома на булката. На зараньта, при изгрѣвъ-слънце, жени и моми се събиратъ около котлето, съ весели викове и смѣхъ. Котлето се отваря тържествено, съ стихове-пожелания въ честь на св. Ивана:

Σήμερα εἶναι τ' Ἅϊ-Γιαννιοῦ, εἶναι μεγάλη χάρις,
Ὅσα σιντούχια κι' ἄνοιξα, ὅλα δικά μου ν' ἆνε.

(Днесъ е свети Иванъ, днесъ е голѣма благодать,
Всички сандъци отворени, всички да бѫдатъ мои.)

[1] P. Carolidis, ц. с. 142.

Булката-калиница вади пръстенитѣ единъ по единъ, при което нѣкои жени и моми сѫ спуснали знаци и за своитѣ деца или своитѣ близки. Това продължава до обѣдъ, следъ което се разотиватъ или събиратъ на гощавка у булката.[1]

Все тъй става празднуването на Еньовдень между гърцитѣ въ Станимака, при което за забелязване е, че и българитѣ въ града правятъ обичая по сѫщия начинъ и съ сѫщитѣ гръцки пѣсни. По нашъ разпитъ отъ 1920 г., на Еньовдень момичетата събиратъ по единъ „нишанъ" (пръстенъ, фуркетъ, копче, китка), турятъ го въ бакърче съ вода, която покриватъ съ бѣла кърпа, и оставятъ бакърчето на нѣкое дърво (ябълка) въ градината, или подъ трындафила, да пренощува. На другата заранъ обличатъ едно момиче до 12 г.[2] като булка, т. н. калиница (καλην́ιτσα), и го водятъ изъ улицитѣ съ пѣсеньта:

Καληνίτσα 'στουλισμένη δόδεκα χρονῶ
Δόδεκα χρονῶ τήν μπᾶρε ὁ ἰενίτσαρος
Νά τήν μάθῃ τό δοξάρι δράκον μπόλιμου.
Ὁ γέρο Γιάννης κι 'ὁ Γιαννάκης κι' ὁ πλᾶνος Γιάννος
Ὁ Γιάννος πάει 'στὴν 'αδελφή του κι' ἐπροσκάλεσε
Νά 'προσκαλέσουμε τοῦ Γιάννου καὶ τήν Μορογιάννι
Ὁ γέρο Γιάννης κι' ὁ Γιαννάκης κι' ὁ πλᾶνος Γιάννος
Τί σοί λέγει, Γιάννο μου, τό ἄστρο τί σ'ὁμολογάει
Ἕνα καράβι κινδυνεύει δέν ἔχει ραχάτι
Γιά τὴν πονηρουτσκη παραπόνηρη...[3]

Като вземе да се смрачава надвечерь, прибиратъ се въ кѫщи, и една по-възрастна мома ще вземе бакрачето въ полата си, ще вдигне кърпата и, безъ да гледа, вади нишанитѣ и нарича:

---

[1] Κ. Γ. Κουρτίδις, сп. Θρακικὴ Ἐπετηρίς, Ἔτος Α'. Ἀθῆναι 1897, 189 нт. Срв. J. Svoronos, ц. ст.

[2] Мѣстната етиоложка легенда обяснява, че обичаятъ билъ споменъ за обличането на св. Богородица на 12 год. и отвеждането ѝ отъ св. Ана въ черква при Йосифа.

[3] Преводъ: „Калиница накичена, дванайсеть годишна, взелъ я яничаринъ, да я учи да тегли на лѫкъ стрелата на дракона. Стариятъ Яни и Янаки, лудиятъ Янусъ отива при сестра си да я кани. Нека канимъ Яносъ и вдетинената Янена. — Какво ти казва Яно мой, звездата? Единъ корабъ е въ опасность, нѣма спокойствие за хитрата, много хитрата." Нататъкъ пѣсеньта кани калиницата да танцува и да събере карфици и игли.

1. Ὅποιος εἶνε ἄξιος καί καλός, νά πάρῃ ἔμβυλο

2. Ὅποιος . . . νά πηγαίνῃ 'στὸν ἅγιο τάφο

3. Ὅποιος . . . νά περάσῃ τούς δρόμους καί νά ντραπῇ[1].

Въ едно по-старо описание, Ст. Шишковъ разказва за Станимака: срещу 24 юний, „Янивден,“ привечерь вcase вземать въ всѣка махала по едно 5—6 годишно момиченце и го обличатъ като булка, съ тюлъ на главата. Другитѣ махаленски момичета донасятъ бакърче съ вода, наточена мълчешкомъ („мълчашна вода“), и всѣко туря вжтре по нѣкакъвъ свой „нишáнъ“. Бакърчето се оставя да пренощуза на звездитѣ, подъ нѣкое зелено дърво. Сутриньта момичетата пакъ се събиратъ, и пакъ обличатъ като булка момичето, наречено калиница, което трѣбва три години подъ редъ да бжде такова. Взематъ си ядене и съ пѣсни излизатъ край града, гдето подъ сѣнка цѣлъ день пѣятъ и се веселятъ. Надвечерь пакъ съ пѣсни се връщатъ въ махалата си:

Калинѝца штулижмéни дóдека хрунó,
Хай кадъну калиница на паéнуми шту гюл-бахча.

Като дойдатъ предъ кжщнитѣ врата на момичето, майка му ги затваря, а момичета чукатъ и пѣятъ:

Пáи Мáру шту буштáня ена кóпчи карафѝля.

Следъ три пжти изпѣване на това, майката отваря вратата и обещава на момичетата гощавка на третата година, когато свърши редътъ на калиницата. Тогава взематъ бакърчето, и калиницата вади единъ по единъ нишанитѣ, като нарича: която ще стане хаджийка, нейниятъ нишанъ да излѣзе; или която ще има много лозя; която ще бжде богата и т. н. Следъ това всички се разотиватъ, като изливатъ водата подъ сжщото дърво, гдито е пренощувало бакърчето. Въ последно време гръцкитѣ пѣсни се замѣняватъ съ български.[2]

---

[1] Преводъ: 1. „Който е достоенъ и добъръ, да вземе единъ знакъ .. 2. да отиде на св. Гора . . . 3. да мине по улицата и да се засрами.“

[2] Ст. Н. Шишковъ, Родопски Напрѣдъкъ I (1903), кн. VI, 326.

Задружно отъ българи и гърци и по еднакъвъ начинъ, съ гръцки пѣсни и наричания, става обичаятъ въ околноститѣ на Чаталджа, при Цариградъ. Въ с. Ерменикьой (120 кѫщи български, 30 гръцки 1912 г.), гдето можахме да разпитваме лично презъ време на Балканската война,[1] Еньова булка се прави на 24 юний. Особеното тукъ е, че момичето, което срещу праздника черпа мълчаната вода, трѣбва да бѫде не само дете на живи родители, но и да носи нѣкакво единствено име въ селото. Презъ 1911 и 1912 г. такива момичета били Πανώρια и Θεοπούλα. Наричанията тукъ носятъ названието ἐρωτικά, наспроти обикнатото другаде ῥιζικά, и тѣ сж наистина любовни изповѣди и заклевания (по адресъ на невѣрния любовникъ), както показватъ тия записани отъ насъ двустишия:[2]

1. Ὅσου βραδάει ἡ βραδυὰ καὶ ὅσου βαφαίνει ἡ νύχτα,
Μὲ τρώγει ὁ πόνος τῆς καρδίας καὶ ἠθικῆς ἡ πίκρα.

(Колкото напредва вечерьта и нощьта става по-тъмна,
Толкова ме яде сърдечната болка и душевната горесть.)

2. Ἂν ἦτο νὰ μ'ἀρνησθῇς, γιὰ τί νὰ μ'ἀγαπήσῃς;
Πρωτο ν'ἀνάψῃς τὴν φωτιά, κ'ὕστερα νὰ τὴ σβύσῃς;

(Ако трѣбваше да се откажешъ отъ менъ, защо ме обикна?
Първо да запалишъ огънь, и после да го угасишъ?)

Въ гръцкитѣ селища на Македония (Нигрита и др.) обичаятъ на 24 юний става при участието на моми, ергени, мжже и жени. Едно дете събира знацитѣ (σημάδια) — пръстени, маниста, копчета — къмъ които сж привързани китки отъ цвѣтя или стръкъ босилекъ, и ги туря въ гърне, покрито сжщо съ цвѣтя, босилекъ и съ цвѣта на т. н. „еньово цвѣте“ (Τοῦ Ἀϊ Γιάννη τὸ λουλοῦδι). По нѣкои мѣста на знацитѣ се поставя една голѣма краставица или лукъ. Гърнето се пълни съ мъл-

---

[1] Срв. „Обичаи и пѣсни отъ източна Тракия,“ СпБАН. VI (1913), 110—111.

[2] Повече такива ἐρωτικά ули γαλάταις вж. у G. F. Abbott, Macedonian Folklore 334 нт. и A. Passow, Popularia carmina graec. rec., „Disticha amatoria.“ Срв още „Ἄισματα τοῦ κλήδονα“, Μνημεῖα, изд. на Ἑλληνικὸς φιλ. σύλλογος. Цариградъ т. Η' (1873—74), 510.

чана вода, покрива се съ червена кърпа, завързва се съ връвь или кордела и се заключва съ катанецъ, по асоциацията на думата катанецъ (κλειδωνιά) съ „клидонъ“ (κλήδονας). Заключването се придружава съ пѣсни, въ които се говори за годявката на мома Дукена съ единъ джелепинъ българинъ, който има хиляда овце и триста телета:

Δούκηνά μ', ἠγὼ τὴν ἀρραβώνηας
Μ'ἕναν Βούργαρου τζιλέπη,
Μὲ ἕναν πῶχ' τὰ χίλια πρόβατα,
Τὰ τρακόσια δαμαλίδια.

Гърнето съ знацитѣ се оставя презъ нощьта „на свѣтлика на звездитѣ“ ('ς τὴν ἀστροφεγγιά, или просто 'ς τὸ ξάστερο), често подъ нѣкой трънадафилъ. На другия день заранньта то се донася въ ѫгъла на стаята, и следъ обѣдъ ставатъ гаданията. Прѫстенитѣ вади най-простодушното малко момиче. То вдига кърпата, туря я на лицето си и така, съ покрити очи, „слѣпишката“ ('ς τὰ τυφλὰ), пъха дѣсната рѫка въ гърнето. Една мома извиква тогава: „Отваряме клидонътъ, да излѣзе щастието!“ ('Ανοίγουμε τὸν κλήδονα, νὰ βγῇ τὸ καλορρίζικο!). Избраното момиче изважда тогава първия прѫстенъ като пѣе:

Τινοῦς σημάδι κὴ ἂν ἐβγῇ,
Νὰ πάῃ 'ς τὰ Σερρας μ'ὅλλαν τὰ καλά.

(На когото излѣзе прѫстенътъ,
Да иде въ Сересъ съ всѣко шастие.)

После момичетата по редъ, или една по-стара жена, опитна въ нariчанията, припѣватъ знацитѣ съ любовни двустишия, често и съ гатанки, които се казватъ и презъ друго време, като духовита забава. Двустишията предсказватъ бѫдащето на лицето, и то не всѣкога въ желанъ смисълъ. На край, краставицата се реже и яде, знацитѣ се турятъ пакъ въ котлето, и компанията почва да припѣва, давайки просторъ на шегата, при което мѫжки уши не бива да слушатъ остроумията на женитѣ. Праздникътъ завършва съ пѣсни и танци.[1]

---

[1] G. F. Abbott, Macedonian Folklore. Cambridge 1903, 53—56, 302 нт.

Клидонъ у аромънитѣ

Все тъй става празднуването на Еньовдень у македонскитѣ цинцари (аромъни). По съобщението на Вайганда,[1] тѣ палятъ факли, прескачатъ огньове, събиратъ лѣковити билки, китятъ се съ венци и пѣятъ пѣсни, които започватъ съ думитѣ „tayani yanismata". Въ пѣснитѣ се говори, какъ премѣнена мома, съ пръстени на ржце и ябълки въ джеба, отива при деветьтѣ си негодени и неженени братя. По съобщението на Викторъ Лазаръ,[2] зараньта на 23 юний, докато момитѣ сбиратъ по полето цвѣтя и кичатъ котела, момцитѣ отсичатъ въ гората клоне отъ бука или боръ, бератъ бъзе и правятъ колибата, въ която ще преспятъ презъ нощьта. Съ окичения котелъ и съ оная пѣсень момитѣ тръгватъ изъ село, като обикалятъ най-напредъ шесть пжти чешмитѣ, както прави това невѣстата срещу сватбената недѣля. После турятъ въ котела пръстенитѣ си или други белези и го оставятъ да пренощува подъ трън дафилъ. На зараньта вадятъ нѣщата, разпредѣлятъ си цвѣтята и си омиватъ главата.

Аромънитѣ въ Битоля[3] иматъ една по-особена форма за гадане, отмѣстена малко напредъ. На св. Тодоръ (началото на юний) момичетата открадватъ пшеница отъ три жени, — всѣка съ име Тудора, женена и съ деца, — намиратъ три дървета отъ три кръстопжтя и правятъ отъ дърветата три кръста, вързани единиятъ съ бѣлъ конецъ, другиятъ съ червенъ, третиятъ съ черъ. Кръстоветѣ и пшеничнитѣ зърна се турятъ въ кесия и слагатъ на черковния покривъ, после се поставятъ, заедно съ кжшей хлѣбъ, гребенъ, огледало и китка цвѣте, подъ възглавницата. Наблизо се слага котелъ съ мълчана вода. Момичето се моли на „света Тудорица", да му помогне да види на сънь бждащия си: гдето и да е нареченъ той, въ планината (символизирана съ гребена), на морето (мълчаната вода), въ полето (огледалото), нека дойде обичаниятъ (цвѣтето), единственъ за презъ цѣлъ животъ (хлѣбътъ), който търси момата както птица пшеницата. На зараньта момата бърка въ кесията и вади единъ отъ кръстоветѣ. Крък-

---

[1] G. Weigand, Die Aromunen II, 129.

[2] Victor Lazar, Die Südrumänen der Türkei. Bukarest 1910, 183 нт.

[3] V. Lazar, ц. с. 178.

тътъ съ бѣлия конецъ означава щастливъ бракъ, съ черния — нещастенъ, а съ червения — нѣщо по срѣдата.

Аромънитѣ въ Влахо-Клисура правятъ обичая като битолскитѣ си съплеменници и пѣятъ сходни пѣсни, които захващатъ съ думитѣ „taviani vianismatachia".[1]

Аромънитѣ въ Крушево правятъ своето Таяни заедно съ българитѣ. Срещу Еньовдень моми и булки beратъ цвѣтето „таянъ" (Achillea millefolia), косица (Cuscuta europaea) и тръндафилъ и овиватъ единъ голѣмъ венецъ, както и по единъ малъкъ венецъ за всѣка мома и булка. Презъ голѣмия венецъ минаватъ всички по три пѫти и после го слагатъ върху голѣмъ гюмъ, като турятъ и малкитѣ венци отгоре. Следъ това вдигатъ гюма и отиватъ да го напълнятъ съ вода отъ три чешми. Вечерьта спускатъ въ него кой пръстенъ, кой обеца, кой пара и го оставятъ да пренощува подъ тръндафилъ въ нѣкоя градина. Зараньта го вдигатъ пакъ и отиватъ на сѫщитѣ чешми, но безъ да черпятъ вода. Като се върнатъ, плакнатъ се съ малко вода „за здраве". Косицата турятъ на главитѣ си, за да имъ расте косата; голѣмия венецъ дѣлятъ на дѣлове, които пазятъ за лѣкъ (като ги варятъ и водата пиятъ); а малкитѣ венци хвърлятъ на керемидитѣ, да не се разваляли. Когато бератъ цвѣтята и виятъ венцитѣ, пѣятъ все оная пѣсень за мома, която отива при деветь братя, както и друга една за хубаво момче, яхнало конь, което подгаря момата. Пѣснитѣ сѫ на аромънски, но последната се пѣе и въ български преводъ.[2] — Въ Битоля се прави сѫщото, само че комитѣ турятъ на гюма, освенъ венецъ, и телъ отъ невѣститѣ, после едно дете го взема на глава и всички момичета тръгватъ отъ чешма на чешма, съ пѣсеньта: „Таяни, янизмата, кокъза, шма ки къза. . ."[3] На утрото ходятъ по кѫщитѣ, пѣятъ и получаватъ пари, брашно, масло и т. н, та си правятъ „ручокъ" и си купуватъ „емишъ" за ядене.[4] — Срещу Тодоровдень въ Крушево мѣсятъ турти („пѝтари"), които раздаватъ на моми и момци на нѣкой кръстопѫть. Всѣки взема по едно

---

[1] Срв. описанието у Gr. F. Tocilescu, Materialuri folkloristice. Bucuresti 1900, II, 745 нт.

[2] Е. Спространовъ, СбНУН. XV, 166.

[3] Вж. аромънския текстъ у Gr. F. Tocilescu, ц. с. 747.

[4] М. Цѣпенковъ, СбНУН. XIII, 141.

парче отъ три питари и, кога да вечеря, скрива първитѣ хапки отъ тѣхъ и ги поставя подъ възглавницата си. Преди да легнатъ, момитѣ наричатъ нѣколко момци, за които би се омжжили, и гледатъ, кого ще сънуватъ презъ нощьта. За сънувания тѣ вѣрватъ, че ще се омжжатъ. Сжщото правятъ и момцитѣ. Зараньта хапкитѣ се изяждатъ.[1]

Обичаятъ се прави и отъ българитѣ въ Прилѣпъ, подъ името „Танянинъ". Участвуватъ само момитѣ, и тѣ турятъ въ бѣло котле прътенитѣ си, или желтица, герданъ. Котлето се оставя да пренощула подъ дуля или трындафилъ. Понѣкога съседитѣ го открадватъ, и тогава на зараньта вмѣсто пѣсни и смѣхъ се чува по цѣлата махала плачъ и викъ,[2]

IV

Съставни елементи на обичая

Съпоставяйки обичаитѣ у българи, аромъни и гърци, ние намираме толкова допирни точки, щото съмнение върху общото потекло не би могло да остане никакъ. Спосрещатъ се не само отдѣлни черти, но и цѣли схеми на празднуването, при което дори въ отклоненията откриваме пакъ нѣкои тъждествени въ основната си идея практики и вѣрвания. Разбира се, въ течение на вѣковетѣ възникватъ множество вариации на празднуването, като ту се разширяватъ рамкитѣ ту се стѣсняватъ, като остава обичаятъ една по-сериозно схващана старина, съ магическо-свещенно назначение, или пъкъ се изражда до съвсемъ профанна забава, подобно на толкова други религиозно-обредни преживѣлици. Изцѣло взето, по-здрава опора въ бита и по-развита тържественость показва обичаятъ на югъ, гдето добре може да се следи — на изтокъ и на западъ — контакта между български, гръцки и аромънски праздници. За да поличи всичката органическа връзка между тѣзи национални образувания, въ зависимость отъ географския моментъ, би трѣбвало при сравнението да държимъ смѣтка еднакво и за цѣлостьта на праздника, като развитие на единъ основенъ планъ, и за единичнитѣ черти, вплетени въ това

[1] СбНУН. XV, 167. Вѣрва се сжщо, че който пръстенъ въ гърнето бжде „по-обеленъ", тая мома ще се омжжи по-скоро СбНУН. XV, 144.

[2] Г. Еничеровъ, Възпоминания. София 1907, 274.

развитие. Схванемъ ли така, кое е изолирана, рѣдка подробность и кое сѫществена брънка на веригата, ние бихме могли да възлеземъ къмъ оная синкретична схема, която—най-малко като хипотетиченъ пратипъ — е послужила за отправна точка на тоя или оня националенъ праздникъ. Чрезъ тая схема ще ни се разкрие и възникването на обичая, доколкото той указва на извѣстни методи на древната мантика.

При българския обичай на Еньовдень, или когато други пѫть се пада по календаря симулираната сватбена игра, свързана съ прогнози за женитба, ние бихме могли да различимъ нѣколко обредни секвенци,[1] които се движатъ между богато изведенъ редъ на елементитѣ, съ голѣма черта на крѫга, и тѣсна ивица на преданието, съ малъкъ брой подробности. Гдето срещаме първия типъ празднуване, тамъ имаме явно една жизнеспособна форма на обичая, старинска въ доста белези; гдето наблюдаваме втория типъ, тамъ ние сме далечъ отъ родината на обичая и при една замрѣла вече игра, отзвукъ на първата, отдалечена по мѣсто или по епоха.

Ако вземемъ първото по време описание у насъ, това на Славейкова отъ 1855 г. за Трѣвна, ние имаме въ главни линии следната последователность на обреднитѣ елементи: 1. събиране на момитѣ срещу Нова-година; 2. поставяне пръстенитѣ на моми и момци въ бѣлъ медникъ; 3. оставяне на медника до нощува „на звездитѣ"; 4. второ събиране на момитѣ зараньта преди слънце край рѣка или изворъ; 5. изборъ на момиче до 7 години, първаче; 6. завързване очитѣ на момичето, което вади пръстенитѣ; 7. котлето е покрито съ бѣла кърпа; 8. момитѣ сключватъ около котлето хоро и пѣятъ „ладанкитѣ"; 9. обикалятъ и изпѣватъ по три пѫти за всѣки пръстенъ; 10. момичето вади пръстенитѣ и ги дава на момитѣ; 11. на край играятъ общо хоро, водено отъ момиченцето, сега съ развързани очи; 12. това хоро не е като другитѣ, „но на четъ стѫпки, все къмъ една страна"; 13. момитѣ се разиждатъ при изгрѣвъ-слънце; 14. момата, която е събирала пръстенитѣ, гощава дома малката булка.

Въ описанието на Т. Милковъ отъ 1872 г. за Лозенградъ обредната верига има следния видъ: 1. събиране на моми и

[1] Обредни секвенци, въ смисълъ на разглежданитѣ отъ Gennep „séquences cérémonielles" при редица религиозно-магически действия. A. van Gennep, Les rites de passage. Paris 1909, 13, 126, 193 и pass.

невѣсти срещу Еньовдень; 2. всѣка мома и жена овива толкова китки, колкото души сж дома й; 3. кититѣ се турятъ въ бѣлъ медникъ, покритъ съ алена престилка; 4. престилката се завързва и заключва съ ключъ при едното ухо на медника; 5. медникътъ нощува подъ трѫндафилъ; 6. сжщата вечерь се избира въ всѣка махла по едно „Янюво буле", момиче до 6 години, съ живи родители (не сираче); 7. заранььта преди слънце тѣзи булета се събиратъ при чешмата, гдето играятъ и пѣятъ предъ множеството; 8. на раздѣла по обѣдъ си пожелаватъ „до година съ здраве" и си даватъ по една плесница; 9. булето, носено на рамене отъ една мома, ходи по всѣка кжща (на орачъ и овчарь въ града); 10. завъртятъ ли се момитѣ 3 пжти на хоро, булето получава едно петаче; 11. изходени всички кжщи, отиватъ при нѣкой кладенецъ, гдето прехвърлятъ булето 3 пжти отгоре; 12. при прехвърлянето момитѣ наричатъ за ефтина цена на хранитѣ; 13. разотиватъ се за обедъ, после се събиратъ да вадятъ кититѣ; 14. булето вади срѣдъ двора кититѣ, а момитѣ наричатъ съ пѣсни.

Втората секвенца се характеризира съ по-голѣма пълнота на обредното изпълнение и съ черти, които ни отвеждатъ къмъ една по-стара фаза отъ развоя (празднуване на Еньовдень, покриване котлето съ червена кърпа, обхождане селото, изборъ на „буля" съ живи родители, гадане за плодородие). При прехода отъ югъ на северъ е спасено много, но се е изгубило и доста.

Срещу тѣзи редици на изтокъ, ето схемата на северозападъ, въ Ловечъ или Зайчаръ напр. Въ Ловечъ ние имаме: 1. донасяне „неначета вода" срещу Гергьовденъ отъ малко момче; 2. поставяне въ котлето пръстени на момитѣ; 3. покриване котлето съ алена кърпа и оставяне да нощува подъ трѫндафилъ; 4 заранььта момчето вади пръстенитѣ, а момитѣ наричатъ чрезъ пѣсни, въ които само нѣкои стихове указватъ на женитба. — Липсуватъ тукъ момичето-булка, церемониалното ходене изъ село и по кладенци, и специалната за случая колекция отъ припѣвки. Така и въ Зайчаръ сжщото упростяване на схемата: 1. срещу Нова-година пръстенитѣ се спускатъ въ котле; 2. то пренощува на чисто мѣсто; 3. отъ ечмика въ него момитѣ разсипватъ за пророчески сънища; 4.

зараньта едно момиче-изтърсаче ваци пръстенитѣ; 5. момитѣ пѣятъ наричания за щастие и нещастие. — Нѣма тукъ мълчаната вода, изборътъ на булка, хорото около котлето, и т. н.

Типична схема у насъ и у гърцитѣ

Вземемъ ли предъ видъ толкова описания на обичая отъ разни български краища, ние се убеждаваме въ голѣмата подвижность на елементитѣ и въ гъвкавостьта на веригата, която ги свързва. Редицата ни се представя като мѣстна комбинация на известенъ брой черти, ту постоянни и специфични, ту случайни и вторично вплетени. Групировката вариира до безконечность, но все пакъ запазва поне 3 или 4 отъ основнитѣ точки на обреда. Съ огледъ къмъ тѣзи основни точки и къмъ най-честитѣ отклонения, бихме начертали такава картина на българското „напѣване на пръстенитѣ."

1. Преди всичко датата на празднуването. — Въ Странджанско, Одринско, Бургазко, Ямболско, Пловдивско и Родопитѣ обичаятъ се прави на Еньовдень; така сжщо и тамъ, гдето той е пренесенъ въ по-ново време отъ тия краища (Бесарабия, южна Русия, северна Добруджа); така и въ нѣкои балкански мѣста (Търновско), гдето по жетва момитѣ ходятъ ежегодно „на Романя", въ Тракия. На северъ отъ Балкана обичаятъ е билъ рано още измѣстенъ къмъ една дата въ календаря, по-пригодна за магически прогнози и пожелания, именно Нова-година. Понѣкога той се прехвърля на зимния Ивановдень, по асоциация на светеца-именникъ, честванъ отъ черквата и презъ лѣто и презъ зима. Не рѣдко намираме Еньовата буля на Гергьовдень (Неврокопъ, Никополско, Ловешко, Софийско, Кюстендилско, дори Хасково!), при което отъ решаващо значение е била повисената съ време притегателна сила на тоя пролѣтенъ праздникъ, както това се чувствува и при магическото обиране на плодъ и на млѣко, въ западна България сжщо минало отъ срѣдлѣто къмъ тоя день. Въ нѣкои центрове (Еленско) обичаятъ се повтаря дори два или три пжти презъ годината, въ зависимость не само отъ спомена за първоначалната дата на празднуването (Еньовдень), но и отъ нѣкои мѣстни условия, именно желанието да се опита щастието и на Романя и дома, въ родното село (на Петровдень по-скоро и на Нова-година после).

2. Наливане мълчана вода. — Това наливане става вечерьта срещу праздника, най-често отъ изворъ или кладенецъ, по-рѣдко отъ рѣката. Налива ту Еньовата буля, ту една по-възрастна мома, ту всички моми наедно. Налива се тя най-често въ медно котле, по-рѣдко въ друга нѣкоя сѫдина. По нѣкжде въ водата се поставя клонъ отъ крушево дърво, другаде сурвакница отъ Нова-година. Твърде често се спуска тамъ ечмикъ (трици), за да не личатъ поставенитѣ знаци и за да се вземе отъ него по нѣколко зърна за гадане, или се поставя овесъ (ечмикъ) подъ котлето, за да се посѣе на дръвника и да има жънене на сънь съ наречения. При наливане мълчаната (или „неначета") вода се въздържатъ понѣкжде и отъ смѣхъ.

3. Въ тая вода се спуска китка съ привързанъ пръстенъ, или китка съ сребърна или златна парà, гривна, герданъ, кръстенце и т. н., привързани съ червенъ конецъ, често и съ босилекъ. Спускатъ се и само пръстени, или само китки за всички членове на сѣмейството. Понѣкжде вжтре се оставятъ игли или ножчета, за да се гадае — по това, дали тѣ сж ръждасали или не — за скорошна женитба. Нека изтъкнемъ, че пръстенътъ служи за гадателна магия и въ други обичаи. Така, въ охридскитѣ села вечерьта на Водици (6 януария) връзватъ съ единъ конецъ пръстенъ, та го спущатъ въ стомна съ вода; и на зараньта гледатъ, дали пръстенътъ е ръждясалъ или не. Ако е ръждясалъ, значи — нѣкой отъ кжщата ще умре презъ годината; ако ли не — нѣма да има смърть по домашнитѣ.[1]

4. Медникътъ съ кmasкитѣ и пръстенитѣ се покрива съ червена или бѣла кърпа, кичи се съ цвѣтя, особено „енювче", по-рѣдко се заключва съ куфаръ, като се оставя и огледало отгоре, и се туря вечерьта срещу праздника (31 декемврий, 23 юний) да престои на звездитѣ, и то обикновено въ нѣкоя градина, подъ зелено дърво (въ Родопско подъ лоза), най-често подъ тръндафилъ. Това става често въ нѣкоя „честна и честита" или „цѣла кжща" (живи родители).

5 Зараньта преди изгрѣвъ-слънце едно момиченце, което да бжде отъ „цѣла кжща," първородено или пъкъ изтърсаче, вади съ привързани очи или забу-

---

[1] К. Шапкаревъ, Сборникъ VII, 159.

лено китките, пръстенитѣ или другитѣ знаци, а момитѣ, две по две (или опитна жена), „наричатъ" съ припѣвки.

6. На повечето мѣста това момиче се нарича „булка" („Еньова буля"), и то е облѣчено и натруфено като истинска булка: риза съ дълги ржкави, червено було на лицето, китка съ пари или венецъ на главата, нови папуци, и т. н. (често взети отъ нѣкоя млада невеста). Тая булка — момиче съ руса коса и сини очи (Копривщица) — бива на края на обреда окжпана въ мълчаната вода и преоблѣчена. Нейнитѣ другарки, останалитѣ моми, премѣнени най-хубаво, представятъ сватбения ѝ кортежъ, като иматъ невѣсти съ телове на глава, кума, и т. н. Момитѣ носятъ по редъ малката булка на рамене и обикалятъ така изъ село, съ пѣсни, като спиратъ при кладенцитѣ и чешмитѣ, или спохаждатъ после лозя и ниви. При тоя обходъ булката се поставя надъ кладенеца и се пита да отговаря за ценитѣ на хранитѣ презъ годината, или пъкъ се носи презъ рѣка и отговаря за добра или лоша реколта.

7. Като се завърнатъ въ кжщата на булката, сѣдатъ насрѣдъ двора, а понѣкога и на кржстопжть, момитѣ се хващатъ на хоро около медника, пѣятъ пѣсни и казватъ нариченията, докато булката вади пръстенитѣ. По нѣкои мѣста пръстенитѣ се вадятъ и спускатъ три пжти, все съ наричания. Присжтствуватъ и омжжени жени, спуснали китки (пръстени) за своитѣ синове. Ако на едни мѣста се гадае по петната на игли и ножчета (Търновско), другаде се гадае по замръзване на водата въ котлето за обилие, на трето мѣсто пъкъ водата се излива на край на кръстопжть и се гледа, кой ще мине пръвъ: мине ли мжжъ, нарочанията ще се сбжднатъ; мине ли жена, тѣ ще се забавятъ (Котелъ). Главно обаче се гадае по припѣвки, отпѣвани отъ моми или отъ жена, или отъ момъкъ. По нѣкжде, както София и Кюстендилъ, тѣзи наричания сж на турски езикъ („мании"), подъ влияние на турското население въ градоветѣ. Въ Тракия пъкъ, при жетва въ полето, момитѣ-загорчанки вадятъ намѣсто пръстени паламаркитѣ си.

8. Въ края на обреда моми и жени играятъ хоро и си устройватъ веселба съ събранитѣ нѣща (Бургазко, Търновско). — Като цель на обичая — извънъ припѣвкитѣ за отгадаване сждбата въ женитба — народътъ сочи днесъ жела-

нието да има берекетъ и да се предпази селото отъ болести. Отъ тамъ и празничниятъ обходъ на момитѣ съ булката изъ село и по полето.

Въ частности типичната схема търпи голѣми нарушения или разширения, при отпадъка на нѣкои елементи и втурването на други, старински или по-нови; но изобщо тъждеството на вариациитѣ не се губи, по силата на най-сжщественото въ обредната практика — напѣването на знаци, поставени въ меденъ котелъ.

Гръцкиятъ обичай, въ сравнение съ българския, издава по-голѣма устойчивость на обредната верига и по-голѣмо еднообразие по разнитѣ части на широката етнографска площь. И тукъ, при народния обичай, значи, ние можемъ да констатираме сжщото, което е случай при общитѣ народни пѣсни: насрещу българскитѣ варианти, разнообразни и усложнени съ мѣстни развития, въ Гърция владѣе простота на главнитѣ линии въ мотива и известна унификация на устната поетическа традиция въ разнитѣ райони.[1] При напѣването на клидонъ ние имаме следната редица елементи:

1. Почти навредъ обичаятъ става на 24 юний. Изключение се прави на о-въ Симе, 2 май, — гдето обаче още до края на XVIII. вѣкъ праздникътъ е билъ на Еньовдень, — както и на о-въ Кипъръ и въ Тесалия, все съ 1 май, деньтъ на св. Атанаса, като дата на клидонъ.

2. Вечерьта срещу праздника се налива въ медно котле мълчана вода: налива се тя отъ извора, отъ 3 (7) кладенци, или отъ 3 (7) кжщи, гдето има по една Ирина.

3. Въ тая вода се турятъ знацитѣ, най-често пръстени, по-рѣдко китки съ всевъзможни други нѣща: ябълки, круши, брожки, ножчета и т. н.

4. Котлето съ знацитѣ, често покрито съ червена или бѣла кърпа, съ цвѣтя („енювче“), миртови клони и пр., и заключено съ куфаръ, се остава на 23 юний вечерьта да пренощува на звездитѣ, въ градината подъ дърво или трѫндафилъ.

5. Зараньта едно момиче, първородено, забулено съ червена кърпа, или съ привързани очи, взди пръ-

---

[1] Срв. „Вградена Невѣста“, СбНУН. XXXIV, 473 нт.

стенитѣ и знацитѣ отъ котлето. То се нарича въ Тракия καλλυνίτσα.

6. Въ Тесалия и въ източна Тракия това момиче е накитено като булка, и другаркитѣ му обхождатъ село и чешми като въ сватбено шествие.

7. При вадене на знацитѣ отъ котлето се гадае по петната на тѣхъ, или по името, чуто на улицата, или — което е най-често — по специални наричания, взели поетическата форма на двустишия и на гатанки (κλήδονας и ριζικά).

8. По нѣкои мѣста (Симе) на края момитѣ си устройватъ съ събранитѣ нѣща угощение, съ пѣсни и хора.

Всички тѣзи точки съответствуватъ — по обща схема и по частенъ смисълъ — на българскитѣ обичаи, съ тая само разлика, както вече изтъкнахме, че практиката у насъ е довела до множество значителни отклонения въ мѣстното изпълнение. За забелязване е особено, че най-много допирни точки между гръцко и българско празднуване поличава въ области, гдето двѣтѣ племена живѣятъ отдавна въ съседство, преливайки се дори и етнически-езиково. И навредъ, у българи и гърци, ядро на обичая е гадането по знаци въ котлето, поставени или теглени отъ маловръстно момиче; и на два решителни за транзицията на обичая пункта: Тесалия и източна Тракия, момичето, първо на живи родители, се мисли като булка на сватба. За тогова, който интуитивно долавя връзкитѣ и зависимоститѣ при родственитѣ образувания въ областьта на фолклора, нѣма да остане тайна, до какво заключение би трѣбвало да ни доведатъ тия наблюдения. Възможно е тукъ само движение отъ югъ къмъ северъ, не и въ обратна посока. И възприематъ се не изолирани теми, а цѣли секвенци, съ всичката обредна обстановка, съ всичката поетическа атмосфера и всичкитѣ магически представи на тоя видъ народна мантика. Нататъкъ, разбира се, новата срѣда обогатява съ нѣкои домашни традиции, аналогични въ назначението си, заетия обичай и го асимилира до неузнаваемость, така че той не издава на пръвъ погледъ чуждото си потекло. Само въ нѣкои по-прѣсни случаи на заемане личи копирането на чуждъ оригиналъ, каквото напр. при „калиницата“ въ Тракия или при „таяни“ въ Битолско-Прилѣпско. Последниятъ оби-

чай на аромънитѣ, тукъ-таме външно усвоенъ и отъ българитѣ, има явна гръцка основа.

Щомъ български и гръцки обичай се схождатъ така въ общо устройство, обредно осмисляне и годишно време, при което въ редица мѣста на югоизтокъ (Чаталджа, Лозенградъ, Станимака) и изобщо въ Тракия (дори въ Т.-Пазарджикъ нѣкога) българи и гърци сж празднували доскоро наедно, и то по гръцки образецъ и съ гръцки наричания, ние имаме достатъчно основание да допускаме едно гръцко влияние, което датува отдавна, именно отъ епохата, когато българската етническа стихия дохожда за първи пжть въ контактъ съ елинската и попада подъ нейното мощно културно въздействие. Особено значителна роля ще се е падала въ това отношение на Византия, тая наследница на елинизма, споила гръцки традиции, християнство и източна култура въ едно ново образуване, за да го предаде въ нѣкои точки на всички балкански народи. Ромеитѣ отъ столицата на Константина поддържатъ следъ IV. вѣкъ множество езически праздници, прикрити подъ християнско рухо или съвсемъ неприкрито еретически, и примѣрътъ отъ столицата дава тонъ навредъ въ провинциитѣ, така че тържества, обреди, профанни забави, минали не веднъжъ отъ високитѣ крѫгове у народа, намиратъ приемъ и у варваритѣ, дошли отъ северъ. Дори до най-ново време продължава това вливане на византийско-гръцки вкусове, свързано съ една систематична елинизация чрезъ езика и школата. Авторитета на всичко гръцко, заедно съ обаянието на красивата обредность ставатъ причина да се измѣстятъ у южнитѣ съседи, голѣмъ дѣлъ отъ автохтоннитѣ религиозно-магически практики или да влѣзатъ въ една амалгама съ чуждитѣ, при което последнитѣ налагатъ незаличимия печатъ на своя произходъ. Така при кукеритѣ или при баладитѣ за мъртвия братъ и вградената невѣста, така и при клидонъ, засвидетелствуванъ у Балсамона. Да се отрича тукъ, въ обреди и поетически мотиви, чуждото потекло, би значило да игнорираме реалнитѣ взаимоотношения въ течение на вѣкове, съ естественото надмощие на древното и развитото племе.

Древно потекло ни клидонъ

За славянскитѣ и тракийскитѣ прадѣди на днешнитѣ българи ние не знаемъ нищо отъ мантиката имъ; толкова

повече, обаче, за гърцитѣ отъ класическата епоха, запазили дори въ византийския периодъ значителна часть отъ езическата популярна религия. Още у Омира ние намираме термина κληδών, употрѣбянъ въ Одисея (II, 35; XVIII, 117; XX, 105, 120) като равнозначенъ на φήμη (fama), за думитѣ, отъ които героитѣ вадятъ предсказания.[1] Κληδών е откровение чрезъ вжтрешенъ или свръхестественъ гласъ, римското omen, auspicium. По вѣрването на гърцитѣ всѣка дума, всѣки гласъ, чути отъ нѣкого изъ устата на другъ човѣкъ, чуждъ за мислитѣ му, могатъ да бждатъ κληδών, т. е. отговоръ на единъ мжчителенъ въпросъ, указание за неизвѣстното бждаще. Думата иде отъ гл. κλείζω, κληΐζω, известявамъ, прославямъ,[2] и значи първоначално гласъ, звукъ (срв. нашето кликъ, кликамъ — викъ, викамъ), и вторично rumor, gloria. Въ късни гръцки времена κληδών е богиня на божествения гласъ и на предсказването, и като такава той е билъ твърде много почитанъ въ Смирна, гдето има и неговъ храмъ, снабденъ съ оракулъ. Павзаний (кн. IX, § XI, 7) съобщава, че имало въ Тива единъ олтаръ на Аполона, гдето се практикувала „една редовна система на гадане съ помощьта на гласове (κληδόνος): този начинъ на гадание, е, по моитѣ сведения, повече употрѣбителенъ въ Смирна, нежели кждето и да било другаде у гърцитѣ; защото въ Смирна има едно светилище на гласоветѣ (κληδόνων ἱερόν), разположено отвънъ зидоветѣ, надъ града". Подобенъ оракулъ имало и въ гр. Фаре въ Ахея. Споредъ Павзания (кн. VII, § XXII, 2), тукъ на площада се намирала една статуя на Хермесъ Агореосъ, до нея едно каменно огнище съ бронзова лампа; и който искалъ да запита бога, идвалъ надвечерь, запалвалъ тамянъ на огнището, сипвалъ масло въ лампата и я запалялъ сжщо, оставялъ една монета на олтаря отдѣсно на статуята, и после пошепвалъ въпроса, който го интересува, въ ухото на бога. „Тогава запушва ушитѣ си и напуска площада; като отмине малко настрана, снима ржце

[1] Кледонъ въ Илиада не се поменува. Ако въ Одисея той изпжква въ едно ембрионално състояние, у Хезиода (Дѣла и дни 762) той е вече персонифициранъ спжтникъ на Фама, превърната въ богиня. Срв. по въпроса A. Bouché-Leclercq, Histoire de la Divinatione dans l'Antiquité. Paris I (1879), 154 нт.

[2] É. Boisacq, Dict. étymol. de la lanque grecque. Paris 1916, 466, 469; P. Carolidis, Bemerkungen zu den alten kleinas. Sprachen und Mythen 142 нт.

отъ ушитѣ си и каквито думи чуе най-напредъ, той ги смѣта отговоръ на оракула". Египтянитѣ имали подобенъ начинъ на гадане въ светилището на Аписъ.

Но класическиятъ свѣтъ знае не само кледономантия (κληδονομαντεία), поставена подъ закрилата на бога на словото, Хермеса, но и клеромантия (κληρομαντεία), т. е. гадане чрезъ жребие, сѫщо подъ закрилата на Хермеса. Двѣтѣ методи се родѣятъ твърде отблизо, защото, както изтъква Буше-Леклеръ, между сѫдба или писана дума, извадена отъ една урна съ рѫка, която провидението направлява, и жива дума, подсказана отъ това провидение, значителна разлика нѣма. Въ единия и въ другия случай орѫдие на божествената мисъль е все загадъчната речь, която трѣбва да бѫде после грижливо тълкувана въ опредѣленъ смисълъ.[1] Гаданието чрезъ жребие (κλῆρος, sortilegium) предоставя по-голѣма свобода на провидението, понеже има изборъ между значително число условни знаци — камъчета съ различни форми и цвѣтове, хвърлени на земята; черни и бѣли бъкли, поставени вмѣсто тия камъни; костчици, листове или дъсчици, отбелязани нѣкакъ; костици и зарове. Тѣзи различни знаци могатъ да се употрѣбятъ по различни обреди — „да се разбъркатъ въ една урна, да се турятъ въ сѫдина, която прелива, да се хвърлятъ въ хидромантически басеинъ, да се поставятъ на осветена трапеза". Възможна е и клеромантика въ форма на рапсодомантика — да се гадае сир. чрезъ отдѣлни фрази, срещнати случайно въ вдъхновенитѣ книги, у Омира, Хезиода или сбиркитѣ отъ оракули — при което тази метода ще се е развила навѣрно по-късно отъ устното пророчество. Достатъчно е да се отворятъ текстоветѣ, за да се получи желаниятъ отговоръ — въ случайно прочетеното. Още по-удобна форма на рапсодомантията се получава, като се комбиниратъ писменнитѣ мнения съ игра на кости или зарове. Достатъчно е да се постави една табла,

[1] A. Bouché-Leclercq, ц. с. 159. — Въ една омерическа химна Аполонъ, който защищава монопола на клеромантиката за себе си, казва на Хермеса: „Не е дадено нито на тебе, нито на другиго между безсмъртнитѣ да разбира гадателнитѣ знаци. Това знание е запазено за мисъльта на Зевса: и азъ, на когото тоя се довѣри, се обзаложихъ съ главата си и се заклехъ голѣма клетва, че освенъ мене никой отъ вѣчнитѣ богове не ще узнае умнитѣ замисли на сина на Кроноса". Hymn. Hom. In Mercur. 552 ff. trad. P. Giguet. Срв. A. Bouché-Leclercq, ц. с. 193.

гдето готови отговори се избиратъ чрезъ жребие, паднало случайно на нѣкой отъ тѣхъ. Таблитѣ съдържатъ понѣкога безброй сентенции.[1]

Въ освѣтлението на тѣзи древни методи за отгатване,[2] днешниятъ гръцки клидонъ представя една контаминация отъ кледономантия и клеромантия, и то така, че постепенно първата форма на познаване бждащето — чрезъ случайно дочутъ гласъ, щомъ е извършено едно обредно действие — бива съчетана съ една втора форма, близка до старата рапсодомантия. Вмѣсто да чака всѣка мома по отдѣлно отговоръ на въпроса си отъ неизвестни чужди уста на улицата, пристжпва се къмъ рецитация на поетически текстове, успоредно съ случайното теглене на нареченитѣ за всѣкого знаци отъ котелъ съ вода. Текстоветѣ у народа не могатъ да бждатъ завещанитѣ по книженъ пжть индивидуални сентенции — тѣзи се загубватъ въ периода на безкнижие и робство по манастирски и други архиви; тѣ се намиратъ лесно въ множеството образци на колективното устно творчество, при което съ течение на времето възникватъ и особена категория гадателни стихове, наречени по-късно ἐρωτικά или ῥιζικά, споредъ основния харак-

---

[1] A. Bouché-Leclercq, ц. с. 191 нт., 195 нт.

[2] Въ нѣмска Чехия има обичай да се турятъ въ единъ сждъ съ вода двойно толкова орѣхови черупки, колкото моми сж събрани тамъ, и на всѣка черупка наречена съ името на кандидата или на момата, се запалва свѣщица. Споредъ приближаването на черупкитѣ се гадае за женитба между младитѣ. Въ долня Саксония все тъй наричатъ по сребърни чаши въ сждъ съ чиста вода. Това срещу деня на св. Андрея. R. Düringsfeld, Das festliche Jahr[2] 417—418. Въ Гърция въ мълчаната вода, слѣдъ напѣването, се спускатъ две ечмични зърна, наречени за момъкъ и мома; споредъ доближаването имъ се сжди за изпълване на желаното. A. Thumb, ц. с. 400. — Въ нѣкои мѣста на Франция младитѣ ходятъ на единъ изворъ и хвърлятъ тамъ дървена игла: ако тя изплува, означава омжжване презъ годината; и обратно. Другаде за сжщата цель се пуска листъ отъ върба по рѣката, и ако течението го отвлѣче, означава женитба; ако ли потъне, ще чака момата по-дълго за сватове. L. J. B. Bérenger-Feraud, Superstitions et survivances. Paris III (1896), 301 нт. — Гаданeто по начина, какъ тече вода или какъ тя отвлича хвърленитѣ предмети, отбелязва за гърцитѣ още Павзаний (кн. VII, § 21, 5; кн. III, § 22, 8). У насъ т. н. обичая „кумичане", който става на Цвѣтница, знае сжщо тъй гадане (за женитба) по венци, хвърлени въ рѣката, при което по нѣкои мѣста се хвърля и китката отъ Еньовдень, пренощувала на стрѣхата. Срв. нашитѣ „Студии" ч. I, СпБАН. IV (1912), 100.

теръ на мотива имъ. Где и какъ се оформява еньовденскиятъ клидонъ въ тоя видъ, както го срещаме днесъ, трудно е да се каже, при липсата на исторически вести. Но тоя въпросъ не пречи да разбираме правилно общия генезисъ на съвременната обредность.

Извънъ всички други доводи, въ полза на древнитѣ реминисценции говорятъ и изолиранитѣ начини да се гадае и днесъ ту по методитѣ на клеромантията, ту по тия на клидомантията. Първата метода откриваме напр. на о-въ Аморгосъ, гдето свещеникътъ черпи вода отъ чудния изворъ на Ἅγιος Γεώργιος Βαλσαμίτης и споредъ случайно открититѣ тамъ предмети (насекоми, листи, тиня) предсказва бѫдащето.[1] Така се гадае у насъ презъ Русалската недѣля, за оздравяване или смърть на болнитѣ, по намѣренитѣ на бѣлото платно листи, пръсть и пр. при преспиване на самодивски мѣста.[2] Втората метода се практикува, въ свръзка съ обикновения клидонъ, на 24 юний на о-въ Иосъ (Нио). Въ надвечерието на праздника една мома налива въ неначето котле мълчана вода, всѣко момиче туря тамъ нѣкакъвъ знакъ (пръстенъ, ябълка, карфица и др.), котлето се покрива съ червена кърпа и се оставя на звездитѣ. На следната зарань момичетата призоватъ съ пѣсень св. Ивана да открие името на бѫдащия, и нѣщата се вадятъ. После всѣко момиче отлива по малко отъ водата въ обувката си, отива на улицата, и първото име, което чуе, ще бѫде това на бѫдащия.[3] — Вадене предмети отъ водата и услушване за гласъ (име) могатъ да се слѣятъ въ единъ-единственъ обичай, при което къмъ изтегленитѣ случайно знаци идатъ гласоветѣ съ наричания отъ пѣснитѣ.

Схванемъ ли така по сѫщество генезиса на днешния клидонъ, за насъ ще стане ясно, защо той се прикрепява къмъ една дата въ календаря, която въ обсѣга на римската империя е минувала за день на щастието, за праздникъ на богиня Fortuna, споредъ което тъкмо тогава въ Римъ и въ провинциитѣ се практикува оракулъ чрезъ жребие.[4] Известно е, какъ

---

[1] Μηλιαράκης, Ἀμοργός. Атина 1884, 37, срв. А. Thumb, ц. с. 406.

[2] Срв. „Кукери и Русалии," СбНУН. XXXIV, 213, 215.

[3] J. T. Bent, The Cyclades. London 1885, 161 нт. За гадане по първото чуто име у насъ срв. „Студии", СпБАН: IV, 93.

[4] Вж. по-горе, гл. III.

по единъ процесъ на асимилация брумалии, календи и сатурналии отъ Западъ се съчетаватъ съ култа на Диониса на Изтокъ, за да възникне на Балкански п-овъ една обредность, която утрайва, въ последно отражение, до днешнитѣ новогодишни и карнавални игри.[1] Аналогиченъ процесъ е настѫпилъ, може-би, и при гръко-римскитѣ гадателски обичаи, при което отъ гръцката традиция наддѣлява основното, начинътъ на прокобяването, а отъ римската или римо-тракийската — календарната локализация. Веднажъ усвоена практиката да се прокобва щастие по вода и по хорово рецитиранитѣ пѣсни — крачи се твърде лесно нататъкъ къмъ вадене на знацитѣ отъ невинно дете,[2] къмъ пребулването му, за да не вижда то знацитѣ, и къмъ симулация на сватба поради това и спор. еротическия моментъ въ наричанията. Стѫпка по стѫпка, най-естествено и неусетно, простата гадателна магия се превръща въ по-сложенъ и поетически обставенъ обредъ, който става важна съставна часть на срѣдлѣтния народенъ праздникъ. Християнството, съ увеждането на праздника св. Иванъ Предтеча, засилва неочаквано идеята на обичая, придавайки му една по-висока символическо-легендарна мотивировка.

Изобщо религиознитѣ и магическитѣ действия у народа иматъ тенденция да имитиратъ опредѣлена гражданска церемония, по-близка до интимното чувство и обикновенитѣ понятия на простия човѣкъ. Жертвата за боговетѣ взима форма на едно тържествено угощение; Германъ представя една суевѣрна субституция на погребалния ритуалъ; Еньова буля върви по стѫпкитѣ на сватбената игра и дигизация. Сближението въ последния случай се дължи еднакво на участницитѣ-моми и на гадането за женитба. Веднажъ мисъльта отправена въ тая посока и веднажъ на лице една малка актриса, пребулена временно, за да не вижда какво вади, бързо никнатъ другитѣ моменти на сватбената симулация — накитъ,

---

[1] Срв. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 145 нт.

[2] Още Плутархъ, De Isid. et Osiride 14, изтъква, какъ гласътъ на откровението е толкова по-вѣренъ, колкото по-малко човѣкътъ, що говори, е способенъ да си дава смѣтка за грижата на запитвача. Затова той е особено знаменателенъ въ устата на деца. Срв. A. Bouché-Leclercq, ц. с. 156 — На това основание почива у насъ правенето „прощжпулникъ": сѫдбата на детето се угажда по избора му на нѣщата, когато проходи. Срв. за гърцитѣ днесъ A. Thumb, Zeitschr. d. V. f. Volksk. ц. с. 286.

облѣкло, развеждане изъ село и изборъ дори на кума. Участницитѣ въ оракула предвкушаватъ сждбата си като булки подъ було, и къмъ всичко обредно-тържествено на обичая иде и настроението отъ една толкова жадувана лична радость. Гаданията за плодородие и обхождането на село и посѣви за успехъ и здраве представятъ вторично разширение на частния еньовденски обичай.

V

Наричанията за щастие у българи и гърци

У гърцитѣ наричанията се довеждатъ често въ свръзка съ „наречницитѣ", μοίραι. Момата заклева наречницата си (μοῖρα μοῦ), да ѝ се яви на съне и да ѝ обади, какъвъ мжжъ ще вземе. Тя оставя върху котлето съ мълчаната вода, покрито съ було, едно огледалце, за да „видятъ наречницитѣ" лицето си и да нарекатъ щастието ѝ. Момата съ руса коса, която ще вади отъ котлето късметя си (ῥιζικό), се нарича въ пѣснитѣ καλομοίρας, „съ добра сждба", синонимъ на καλορρίζικη. Така народната вѣра пренася и върху обреда на 24 юний представата за демонически сжщества (обикновено три), които се вестяватъ на третия день отъ раждането на едно дете, за да предопредѣлятъ сждбата му, главно женитба и смърть. Тъкмо поради асоциацията между двата решителни момента отъ живота, раждане и женитба, когато еднакво се дава насока на развитието и се фиксира прогностически общественото положение и благополучието, момата може да апелира при гадането на Еньовдень за милость къмъ наречницата, както е милостивъ и св. Иванъ („днесъ е голѣма благодать", казва пѣсеньта). Знаменателенъ е тукъ фактътъ, че въ нѣкои гръцки говори μοῖρα се явява като синонимъ на γάμος, сватба.[1] У насъ наречницитѣ не се вестяватъ въ обреда за напѣване прѣстенитѣ, макаръ самата представа да е, въ всичко сжществено, гръцка (орисници отъ гл. ὁρίζω, опредѣлямъ, наричамъ, назначавамъ, ὁρισμός, нареждане, предопредѣление: съ българско име наречници главно на западъ),[2] възлизайки заедно съ тая къмъ класическитѣ μοίραι.[3]

---

[1] J. C. Lawson, Modern Greec Folklore 127.

[2] Бр. Миладиновци, Бълг. нар. пѣсни 525, съ пѣсеньта № 17: Д. Мариновъ, Жива Старина I, 27 нт.; СбНУН. XXVIII, 170 нт.

[3] Върху днешнитѣ гръцки представи за наречници (μοίραι) и древнитѣ имъ съответствия срв. A. Thumb, Zeitschrift d. V. f. Volkskun-

Голѣмъ демопсихологически интересъ представя съпоставката на гръцкитѣ и българскитѣ наричания. У насъ и у гърцитѣ тѣ сж еднакво поставени подъ патронажа на св. Яни (Еньо), който като светецъ или персонификация на праздника е призовованъ често въ запѣвитѣ и рефренитѣ, въ заклеванията и просбитѣ. У гърцитѣ наричанията сж обикновено двустишия, известни подъ името ῥιζικά. Названието иде по всѣка вѣроятность отъ итал. risico (rischio), рискъ, дързость, и върви успоредно съ гл. ῥιζικάρω, рискувамъ, осмелявамъ се, лат. audere.[1] Сжществителното τὸ ῥιζικό е добило постепенно, преко понятието „случай", „непредвидено събитие" — значението на сждба и отъ гръцки то е минало въ западнобълг. говори, въ формата ризйкъ, равнозначно на сждба, щастие, късметъ, и то сждба, наречена отъ Бога, отъ орисници:

Нани ми сине, сираче,
Кога си ризикъ немало
Майка ти да те изгледат![2]

Гърцитѣ различаватъ καλορίζικος и κακορίζικος, добъръ и лошъ ризикъ, но изобщо взето ῥιζικάρις значи „щастливъ", и ῥιζικά сж ту наричанията за щастие, ту знацитѣ (σημάδια), които се вадятъ при тия щастливи наричания. Днесъ за днесъ припѣванията за „ризикъ" не се взиматъ вече сериозно,[3] макаръ стариятъ фатализъмъ да не е изчезналъ, и значението имъ лежи едничко въ областьта на поетическото внушение или на любопитството, съединени често съ вкусъ за смѣшното. Гръцки и български припѣвки не издаватъ много общо въ съдържанието си и сведочатъ за два различни племенни темперамен-

---

de II (1892) 123 нт.: B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen. Leipzig 1871, 210 нт.; R. Rod, Customs and Lore of modern Greece 109 нт.; G. F. Abbott, Macedonian Folklore 126 нт.; J. C. Lawson, ц. с. 121 нт.; O. Gruppe, Griechische Mythologie II, 880 и pass.

[1] A. Thumb, Zeitschrift d. V. f. Volkskunde II, 399.

[2] Бр. Миладиновци, Сборникъ, № 20. Вж. примѣри у Н. Геровъ, Рѣчникъ, ч. V, 79.

[3] Белегъ на отпадане за обичая, на деградирането му до проста игра на младитѣ е, ако възникватъ пословици като: ἀυτὰ τὰ λέγουν εἰς τὸν κλήδωνα („Това е глупость"), Αὐτὰ 'ς τὸν κλήδονά τά πῆς („това разправяй на клидонъ"). A. F. Abbott, Macedonian Folklore 53.

та при опредѣляне сждбата въ женитба и въ животъ. Гръцкитѣ указватъ на една градска култура, подчертаватъ неведнажъ любовния мотивъ (съ всичко, което е сърдечна радость и мжка) и предопредѣлятъ най-често аристократическо щастие; българскитѣ, наопаки, иматъ за изходна точка селския битъ, прикриватъ дръзкото еротическо настроение и предричатъ неведнажъ плебейско обществено положение или нещастие. Еднитѣ говорятъ за корабъ отъ Англия, който носи венецъ за момата; за позлатена постеля, що се шие въ Цариградъ; за златни ножици, които режатъ бархатъ и прикя на момата; за мома, която може да стои съ скръстени ржце, понеже щастието й работи за нея; за огърле отъ бисеръ на момината шия и паликаре на ложето й; пожелаватъ колкото дупки на ситото, толкова роби въ кжщата; разкриватъ ни копнежа на момата за изгорника й, когото тя въ нѣкои случаи проклина, за причиненитѣ болки на душата. Другитѣ, въ съгласие съ житейскитѣ несгоди и по-правдоподобното бждаще въ брака, наричатъ за „вета крина, ново дъно" (вдовецъ), за „зелена тиква презъ плетъ виси" (градинарь), за „пъстра фтичка подъ търничка, дъждъ я вали тя не бѣга" (овчарь) — безъ, обаче да изключватъ и нѣщо по-завидно, каквото „позлатенъ топоръ врата бие", „сребърно тасче по Дунавъ плава", „гривни звекатъ подъ възглаве", и т. н., все прокоби за богатство или издигнато обществено положение. Но, изобщо взето: отразяватъ ли гръцкитѣ наричания единъ по-жизнерадостенъ погледъ върху свѣта и по-скоро бленуваното, отколкото действително постижимото щастие, българскитѣ сж проникнати отъ усетъ за реалното и носятъ понѣкога песимистически отпечатъкъ. Еднитѣ иматъ тенденция къмъ идеализация, другитѣ къмъ хуморъ.

Въ формално отношение нашитѣ наричания спадатъ къмъ два главни типа мѣрена речь, и то въ зависимость отъ това, осланятъ ли се тѣ откъмъ мотивъ на народната пѣсень, или пъкъ клонятъ къмъ сентенциозната дикция на гатанкитѣ. Когато наричането гласи въ Бургазко:

Запретни, Еньо, бели ржкави,
Та бръкни, Еньо, въ сребъренъ бъкрачъ,

Извади, Еньо, еньовска китка,
Който е честитъ, той да я носи!

Или пъкъ:

Градила Дойка града Пиргуна,
Дюня го гради, нуща се сипе,
Каменъ по каменъ, дърво по дърво;

Тогава ясно е, че пѣвицата се приспособява къмъ метриката на нѣкои любовни пѣсни съ размѣръ 5+5. И аналогиченъ пѣсененъ размѣръ (8 + 7) иматъ гръцкитѣ наричания. Но когато нарицанията не сѫ прѣки указания за желанното, безъ всѣка прикрита символика; когато тѣ не разкриватъ най-опредѣлено и точно щастието на момата, както се прави това въ наричания отъ Панагюрско:

Коя е честита на столъ да седне,
Свекру да сѫди, масло да кърти;

но искатъ по-скоро да намекнатъ косвено, чрезъ единъ смеженъ образъ, предопредѣления съпругъ, тогава тѣ усвояватъ охотно стилистиката на народната гатанка и иматъ, редомъ съ размѣра 5 + 5, още единъ размѣръ, 4 + 4, присѫщъ най-често на обреднитѣ пѣсни:

Царвулъ стѣга, възъ долъ бѣга. (— Хайдутинъ.)
Шита риза, недошита. (— Ще се омѫжи млада.)
Свѣщи свѣтятъ по сѐ поле. (— Попъ.)

Този родъ наричания [1] ни отвеждатъ къмъ поетиката и техниката на обикновенитѣ гатанки, гдето задачата се състои въ това, да се разкрие единъ предметъ чрезъ нѣкои свои качества и особености, които го характеризиратъ или най-общо или само частично. Интересното е, че както пословицата си служи съ картинни именувания на нѣщата, които трѣбва да се угадятъ, така и припѣвкитѣ на Еньовдень прибѣгватъ често до тѣхъ, за да ни рисуватъ подъ образа на „кална копраля“ овчаря, на „синьо сукно“ турчина, на „златна тояга“ кмета,

[1] Вижъ отборътъ отъ разни мѣста въ прибавка № 2, на края.

на „червено було“ невѣстата, и т. н.` Картината се избира и по аналогия или друга нѣкоя асоциация, подсказана отъ образната мисъль: „свито куче“ е сиромахътъ, „свѣщи по поле“ сж попътъ, „черни гарвани“ сж катранджията, и т. н. Извѣстни гатанки сж като че ли напълно пригодни за еньовденски припѣвки, и биха могли да се вземать наистина за такива въ нѣкои краища. Срещу гатанката за „тжпанъ“ въ Щипъ:

Одрано магаре низъ село рика,

стои припѣвката за „гайдарь“ въ Никополско и Разградско:

Одрана крава презъ село реве.

И много допирни точки било въ елементи, било въ конструкция и римуване има между гатанкитѣ и припѣвкитѣ.[1] Най-значителната разлика е навѣрно тая, че при гатанкитѣ описанието гледа да мистифицира читателя, за да не намѣри тоя тутакси решението на задачата; когато при обредното наричане подборътъ на елементи и характеристиката лучатъ прѣко предмета, по правило — социалното положение на бждащия съпругъ. Въ гатанката твори духовитость и пресмѣтливость, въ наричането — нетърсеното сравнение или неволното поетическо възприятие.

Магически реквизити при гадането

Цѣлиятъ обредъ на наричането по Еньовдень е обставенъ съ традиционнитѣ магически реквизити, познати намъ отъ другитѣ народни обреди, особено отъ тия за лѣкуване.

Преди всичко тукъ спада „мълчаната“ или „ненačета“ вода, черпана вечерьта срещу праздника. Китки, пръстени и други знаци се топятъ въ нея, за да получатъ тѣ нейното таинствено освещение, независимо отъ това, че мълчането при черпането ѝ отъ извора се спазва като единъ моментъ на табуиране срещу зли духове: — момата, която върши това действие, се намира извънъ обикновената си роля и трѣбва да вземе мѣрки, за да не пострада отъ невидимитѣ

---

[1] За гатанкитѣ вж. очерка на Хр. П. Стоиловъ, „Класификация на бълг. нар. гатанки“, СбНУН. XXX, 1 нт.

зли сили.[1] — Оставянето на котлето съ знацитѣ на открито, „на звездитѣ", е сжщо тъй locus communis на магическата обредность,[2] както и покриването на котлето съ червено було.[3] Колкото се отнася до поставянето на котлето въ градината подъ тръндафила, или подъ зелено дърво, лоза и т. н., тамъ ние имаме обикновена контажиозна магия за здраве, по силата на възгледа, че досѣгане съ зеленина, цвѣтъ и плодно дърво придава благодатна сила на всичко. Въ София момитѣ срещу Гергьовдень вэематъ единъ аленъ конецъ (символъ на здравето) и единъ желтъ конецъ (символъ на болкитѣ). Алення вързватъ на нѣкой тръндафилъ да пренощува, а желтия на ржката си, и преспиватъ съ него. Зараньта преди слънце жълтия конецъ отъ ржката вързватъ на тръндафила, а пъкъ аления отъ тръндафила привръзватъ на ржката си. Така момитѣ ще бждатъ алени и червени презъ годината като тръндафила, и жълтевината, болкитѣ, се закачатъ съ конеца на шипката.[4]

---

[1] За мълчането въ народнитѣ обреди срв. „Кукери и Русалии", СбНУН XXXIV, 227, и показалеца, s. v. Ще добавя още това. Срещу известни болести се вари, въ потайно време и безъ да се говори, „самодивски живакъ". Болниятъ трѣбва да го пие, безъ да говори, и си отива, безъ да се обръща надире. „Не обръща се, да не би болестьта да се повърне и тръгне съ него". С. Стамболиевъ, СбНУН. XXI, 49. Като се връщатъ отъ игритѣ на Иванъ Купало (вечерьта на 23 юний), момитѣ въ Харковска губерния не се обръщатъ, за да ги не догони вещицата, която непремѣнно присжтствува тамъ. П. Ивановъ, XVII. Сборникъ Харьк. ист.-фил. общества. Харьковъ 1907, 158. Не само мълчана вода служи за народни лѣкувания, но сжщо и вода, която е стояла въ паница да нощува въ градината. СбНУН. VII, 142; VIII, 158.

[2] Интересъ представя съ огледъ къмъ това оставяне на звездитѣ следното народно лѣкуване. Когато малко дете страда отъ слабость, строшаватъ надъ главата му — и то срещу нова срѣда (първата срѣда отъ новолуние) — въ зелена паница едно яйце, и поставятъ паницата завита съ червенъ парцалъ, както и единъ черночиренъ ножъ подъ стрѣхата, да стои на звездитѣ презь нощьта. На сутриньта отиватъ преди изгрѣвъ-слънце и гледатъ, на кои отъ туренитѣ въ паницата три вълнени конеца (бѣлъ, червенъ и черенъ) се е захванало яйцето, и споредъ това гадаятъ, каква е болестьта на детето. С. Стамболиевъ, СбНУН. XXIX, 49. Срв. СбНУН. VIII, 151, 157, XII, 156.

[3] За апотропейското значение на червената боя вж. „Кукери и Русалии", СбНУН. XXXIV, 136—137 и pass.

[4] СбНУН. XIII, 171.

Булката се избира да бжде дете отъ цѣла кжща, т. е. отъ щастливо семейство, гдето цари животъ навредъ, и това хармонира съ общия характеръ на обичая, да се пожелава и угажда щастие и здраве. Все въ тоя смисъль и други обреди знаятъ подобно семейно положение, така че хлѣбътъ за сватба напр. се мѣси съ участието на две деца отъ две „цѣли кжщи" и брашното се мѣси, като се бръкне въ него съ зелени пръчки.[1] Отстраняване на идеята за смърть и асоциация на обредното действие съ жизнената сила на зеленото дърво сж напълно умѣстни и при напѣване на пръстенитѣ.

Най-сетне, ако булката у насъ запазва тукъ-таме въ Тракия името калиница, това може да се длъжи не само на реминисценция отъ гръцкото тъждествено название καληνύτσα (отъ καλή-νυφίτσα, „хубава невѣста", втората часть деминутивумъ къмъ νύμφη, νύφη),[2] но и на народноетимоложко сближение съ роднинското означение калина (зълвата, или само найголѣмата зълва, докато е мома),[3] както и съ дървото „калина", използувано често въ пѣснитѣ като символъ:

Гази ли се тази вода студена?
Кърши ли се тазъ калинка червена,
Либятъ ли се до три моми сгодени?[4]

Калината (viburnum opulus) въ народната поезия е често свързана съ любовьта на момъкъ и мома, и да се рони плодътъ ѝ, да се зоби той отъ птички, да се кършатъ нейнитѣ гроздове — значи да се придворва на мома, да се иска любовьта ѝ.[5]

---

[1] Срв. СбНУН. IX, 38.

[2] Ако невѣстулката се нарича и у гърцитѣ νυφίτσα (отъ νύμφη), за това нѣма никакви митоложки основания (Д Матовъ, Пер. Спис. XLI—XLII, 969), а само езиково-поетически. Срв. „байнова булчица", „царева невѣста" за сжщото животно, Н. Геровъ, Рѣчникъ I, 21; II, 10.

[3] Н. Геровъ, Рѣчникъ II, 339.

[4] Бр. Миладиновци, Сборникъ 390.

[5] Ат. Илиевъ, „Калината въ бълг. нар. поезия", Денница II (1891). кн. 6, 266 нт.

Прибавки

1. П. Р. Славейковъ за нестинари и клидонъ

Гайда, г. III, Цариградъ 15 юний 1866, брой 12, стр. 194—195, статия „Нравы и обычаи".

На 24-й Юнія черквата празднува рождество на Св. Іоанна Крьстителя, а между разны народы тойзи день ся тържествува съ нѣкои външни обряды, на които происхождението може да ся отдаде на по́ древнитѣ религии на народитѣ. Два по-главны отъ тѣзи обряды които виждамы у гърцитѣ сж Напѣваніето на Клидонъ и паленіето на огневе.

Напѣваніето на клидонъ служи да прѣдсказва честь-тж на онѣзи които си напѣватъ. Въ навечеріето на праздникътъ събраното дружество натурватъ прьстенитѣ си въ еднж ссждинж пълнж съ водж, и наутрѣ-та прѣдъ всичкытѣ единъ отъ тѣхъ вади тѣзи прьстены по единъ по единъ като изговаря съврѣменно стихове или другы нѣкои изреченія, отъ които ся разгатва честь-та на оногози на когото прьстенътъ ся изважда.

У българитѣ также сжществува тойзи обычай и ся отправя още по тържественно и церемоніялно, но до колкото азъ знамъ нійдѣ въ Българіiж не правятъ това на тозь день, и повечето срѣщу Зимни свети Иванъ, или Ивановъ-день както казватъ, а по нѣкждѣ и срещу Сурваки (срѣщу Василъ). За тѣзи обычаи ще говоримъ ный по на дълго другъ пжть.

На островъ Закынтъ има обычай. На този день момытѣ изливатъ на равнж площь малко едно количество крошумъ, та пригледватъ какъвъ образъ ще вземе и по него заключаватъ какво ще бжде званіето на мжжь-тъ когото ще земе оная за коiжто ся лѣе крошумътъ. Ако на примѣръ, крошумъ-тъ ся излѣе въ образъ който да доганя на корабъ, зеть-тъ ще бжде морякъ и др.

Освѣнъ това посрѣдь нощь, когато е най-тихо, напълнятъ си устата съ водж, и ся издаватъ на прозорецътъ, и първото име което чуiжтъ, вѣрватъ че то ще бжде името на жениха.

Първый-тъ обрядъ го има и у Българитѣ и го казватъ леяніе на Коситро, но не знаіѫ на здраво на кой день именно го отправляватъ, знамъ само че кога ся нѣкой залѣжи за много врѣме боленъ, ходятъ та му леіѫтъ коситро, и по образътъ който ще земе излѣный-тъ крошумъ гадаіѫтъ ще ся провдигне ли болный тъ или ще умрѣ.

Вторый-тъ обрядъ сѫщый-тъ придруженъ съ още церемоніи отправляватъ Българскытѣ момы срѣщу Сурвакы.

Паляніето на огневетѣ между нѣкои народы въ Европѫ както и между Гърцытѣ става на 23-й Юнія вечерь-тѫ. Мысли ся че така нѣкакъ сѫ празднували древнитѣ тѫзи Епохѫ, по коіѫто, слънцето като възлѣзе на най далечный-тъ бѣлѣгъ отъ земіѫтѫ, деніетѣ бываътъ най дългы. Понеже праздникътъ на рождеството Крьстителево съвпада въ тѫзи епохѫ, Христіянытѣ, като имали языческый-тъ обичай да палятъ огневе по лѣтній-тъ повратъ на слънцето, посвятили го въ тържествованіе на праздникътъ Св. Ивана.

Паленіето на огневе е у Българитѣ обрядъ, който отправляватъ на 8-й Марта прѣзъ нощь-тѫ срѣщу Светы 40, сирѣчь когато слънцето влѣзва въ знакътъ на овенъ въ който день и Перситѣ по ветъ обичай празнуватъ тойзи день и палятъ свѣщи и машалы. А по нѣкои мѣста въ Българіiѫ палятъ огневе на 25 Марта и гы прѣдскачатъ ужь за прѣдопазваніе отъ зміитѣ, за които вѣрватъ че презъ тойзи день ся събуждали и испълзявали.

За гореніето на священныя пьнь срѣщу Бѫдный вечерь, обрядъ нѣкога си общъ на всякадѣ по Българіiѫ, а сега само въ малко нѣкои плънинскы страны варденъ, ще говоримъ другъ пѫть.

Твьрдѣ е любопытенъ и страненъ обичай-тъ и обрядътъ на огнепаленіето, който ся е овардилъ въ нѣкои Българскы села край Черно Море въ Созополскѫтѫ область: Тѣ села сѫ, Блаца, Мѫжера, Перигопуло, Рѣжево, Мързево, чисто Българскы и Българо-погърченытѣ Бродилово, Агіо-Стефано и Кости.[1]

---

[1] Въ селата които наричамы погърчены жителитѣ говорятъ единъ языкъ твьрдѣ особенъ, щото мѫчно гы разбиратъ другытѣ гьрцы; тѣ употрѣбяватъ много думы българскы, но и много таквызи думы иматъ които нито въ Българскый-тъ, нито въ Турскый-тъ гы има. Азъ нѣмахъ врѣме ни случай да минѫ прѣзъ тѣзи села и да направіѫ нѣкое изслѣдованіе за языка, но въ срѣщаніето си съ нѣкои отъ жителитѣ на тѣзи села забелѣ-

На Костандиновъ-день тѣзи села иматъ сборове, събиратъ ся и на опредѣлено мѣсто въ селото или край селото накладатъ единъ буенъ огънь отъ 40 най-малко 50 кола дърва; насѣдватъ тогазь на трапезы отстранѫ огьнь-тъ, ядѫтъ, пiiѫтъ, и гайдытѣ свирятъ. Като изгори огьнь-тъ да нѣма пламькъ, а стане жаръ добьръ и хване отгорѣ малко пепель, тогазь хващатъ да ся разставатъ отъ трапезытѣ, палятъ вощеници и ся крьстятъ та ся молятъ, като дьржатъ въ рѫкѫ всякой домашнѭтѫ си иконичкѫ — изображенiе на св. Константинъ и Еленѫ съ дрьжкѫ отдолу. Въ това време к о г о т о, споредъ тѣхното казванiе, х в а т и с в. К о с т а н д и н ъ, р и п в а и, като дьржи иконичкѫтѫ въ еднѫ рѫкѫ хваща да си кѫса дрехытѣ и, тича та скача въ огьня, играе изъ него съ босы крака, или съ калцуны и чорапы, но безъ другѫ обувкѫ, и отъ какъ крьстоса нѣколко пѫтя прѣзъ него хваща тогазь горѫтѫ тичащецъ или ся враща въ селото.

Когато азъ обходихъ тѣзи мѣста случихъ ся при такѫвъ единъ обрядъ въ М ѫ ж е р а. Като бѣхмы на трапезѫтѫ отстранѫ огьня и ся хванѫхѫ нѣкои та зехѫ да ся хвьрлятъ въ огьнь-тъ да играiѫтъ. Азъ седѣхъ до домакыня на кѫщѫтѫ въ коiѫто бѣхъ слѣзьлъ, а на срѣща ны сѣдеше невѣстата му и майка му. Бѣхъ ся вгледалъ въ невѣстѫтѫ му: Тя дьржеше дѣтенцето си, но когато iѫ погледнѫхъ вече бѣше приблѣдняла, истинѫла и студенъ потъ бѣше е побило. Послѣ това тя зе да почернява и за вчасъ ввьрли дѣтето си прѣдъ свекърва си и выкащецъ т у-т у-т у, е т о г о, е т о г о, т у-т у-т у, рипнѫ, завтече ся и скочи въ огьнь-тъ да играе съ другытѣ, и отъ тамъ отиде въ село. Свекървата зе дѣтето и ный сѣдѣхмы на съборътъ до вечерь-тѫ комай; защото подирь разижданiето на огнеиграчитѣ ставатъ всичкы другы по млады та ся улавятъ на хоро и играiѫтъ около огьньтъ. Играта ся продължава до залѣзванiе на слънцето. Младытѣ, тѫзь годишнитѣ булкы, ще играiѫтъ босы и въ игрѫтѫ си ще зася-

---

жихъ нѣколко думы твърдѣ чудноваты напр. на х л ѣ б ъ т ъ выкатъ п а з а н á. Твърдѣ е вѣроятно че тая дума има нѣкое сходство съ общѫтѫ у нази думѫ х р а н ѫ, старото значение на думѫтѫ х р а н i ѫ е днесь п а з iѫ и дрг.

Сѫщо така и въ самытѣ Българи по тѣзи страны има много таквызи думы отъ стары коренiе на языка съвсѣмъ неупотрѣбителны между насъ.

гатъ да стжпватъ отъ край въ горещій-тъ пепель на огьня. — Азъ бѣхъ любопытенъ да видіж краката на моіжтж домакыніж и млада огнеиграчкж, нъ това ми никакъ не прилѣгнж; впрочемъ тя ходяше на крака и шеташе обута въ калцы и въ местевы отъ червено-мурголявъ шаякъ. Свекървата ми разказва дълго и широко за този обичай и много анекдоты върху това какъ Созополскыя-тъ владыка нѣколко пжтя искалъ да го уничтожи и каквы нещастія послѣдовали отъ това.

Тѣзи които гы прихваща св. Костадинъ та играіжтъ босы въ огьнь-тъ казватъ гы Ищинары;[1] таквызи въ едно село трѣба да ся намѣрватъ малкы, голѣмы, женскы, мжжкы до 10—15 души, и тѣ обикновено принадлежжтъ на една породица.

Бывали сж случаи когато този обрядъ чрѣзъ съдействіето на владикжтж е бывалъ запрѣтенъ отъ мѣстнытѣ власти, но и тогазь тѣ сж клали огневе скрытомъ въ кжщьята си и пакъ сж играли.

Този обичай го поддържатъ повече женытѣ.

Чорбаджіята на селото ми ся искайваше че като владыката го былъ клелъ да не зема участіе въ тѣзи игры и да гледа да ся унищожи този обичай. Азъ запрѣтихъ, думаше, на домашнитѣ си да не ходятъ на общыйтъ съборъ, но момичето ми за злж честь да бжде ищинарь. То като го непуснжхме да иде на съборътъ, втресе го една люта треска, посинѣ и почернѣ като сукмань, хвана да бжлнува и удари го на полудж; майка му накладе огьнь въ кжщи и то, болно както бѣше, крьстоса нѣколко пжтя огьня и му прѣминж и трескж и всичко.

Това момиче бѣше домакинята за коіжто по горѣ расказахъ [2]

---

[1] Тая дума трѣба да е вѣщинари отъ вѣщь, вѣщеръ, вѣщица, то есть знающій, свѣдящій. По свойството на Българскый языкъ в-то ся отпуща въ началото на нѣкои думы, и особенно по тѣзи страньі, тьй и ѣ-тъ често се измѣнува на и.

[2] Заб. — Макаръ въ края на тая статия да е отбелязано „следва“ („слѣди“), продължението въобще не се явява въ Гайда. Може-би Славейковъ е тъкмѣлъ да даде нататъкъ ония факти, които се съдържатъ въ втората му статия за нестинаритѣ, печатана въ сп День отъ 1875 г. и препечатана по-късно въ Българска христоматия, ч. I. отъ 1884 год. Срв. по-горе, 23 нт.

2. Припѣвки и наричания на Еньовденъ (Нова-година, Ивановденъ, Гергьовденъ)

I. Отъ Котелъ

Г. С. Раковски, Показалецъ (1859), 6, Българска Старина (1865), 32.

1. Коня ѣзди соколъ държи,
Сѣдни булка подай прьстьчь.[1] — Болѣринъ.
2. Вытка тояга прозорь ми бие. — Войникъ.
3. Позлатенъ топоръ врата бие. — Богатъ.
4. Злати гривни на постеля дрьнкжть. — Златарь.
5. Изкри изкачіжть из' кузничкж. — Кувачь.
6. Бѣло книже, чьрно мастило. — Ученьнж книгж.
7. Цьрвуль влачи, прѣзь долъ бѣга. — Хайдутенъ.
8. Пьрцалище на гноище. — Шивачь.
9. Свито куче на камаче. — Сиромахъ-просякъ.[2]

II. Отъ Копривщица

Л. Каравеловъ, Памятники нар. быта болгаръ (1861), 175.

1. Коя е честита?[3]
Коня ѣзди, соколъ дрьжи,
Нѣго моя! — Болѣринъ.
2. Коя е честита?
Вита тояга прозоръ ми бие,
Нѣго моя! — Войникъ.
3. Коя е честита?
На столъ да седи, съсъ кракъ да сжди. — Чорбаджия.
4. Позлатенъ топоръ врата ми бие. — Богаташъ.
5. Златни гривни на постеля дрънкатъ. — Златарь.
6. Бѣло книже, черно слово. — Ученъ, попъ.
7. Крьвавица на полица. — Свинарь.
8. Искри изкачатъ изъ кузничка. — Ковачъ.
9. Свито куче на бѣлъ камъкъ. — Овчарь.

[1] „Сѣдни булка, подай прьстьнь" се повтаря въ всѣка припѣвка.

[2] Въ Горски Пжтникъ (1857), 170 Раковски дава, покрай нѣкои отъ горнитѣ наричания, и следного: „Клонь босилякь църквж мѣте", за попски синъ или изобщо църковенъ служитель.

[3] „Коя е честита" се казва въ началото на всѣка припѣвка, а „Нѣго моя" — въ края.

10. Парцалище на гноище. — Шивачъ.
11. Аршинъ скача по постеля.
12. Попаренъ пѣтелъ възъ долъ бѣга, царвулъ стѣга. — Хайдутинъ.
13. Пръзалчица на раздрума,
Който мине пръзали се. — Развалень човѣкъ.

III. Отъ Панагюрище

В. Чолаковъ Бълг. нар. сборникъ (1872), 30.

1. Коя е честита на столъ да седне,
Свекру да сжди, масло да кръти.
2. Коя е честита въ много овце, говеда и коне.
3. Коя е честита въ плесниви грошове.
4. Коя е честита въ много жлътици.
5. Коя е честита на Божи-гробъ да иде.
6. Коя е честита да иде на Св. Иванъ.
7. Коя е честита годеникъ да изпрати на Св. Гора.
8. Коя е честита търговецъ да вземе.
9. Коя е честита въ пияница мжжъ.
10. Коя е честита въ зла свекърва.
11. Коя е честита въ гуреливи деца.

IV. Отъ Разградско

Н. Бончевъ, Сборникъ отъ бълг. нар. пѣсни. Варна 1884, 138.

1. Кървавица на пулица, лату, ладо,[1]
Извади, момне, маламенъ пръстенъ![2] — Свинарь.
2. Две се игли бодумъ будъть. — Обущарь.
3. Скрипъ ножицки пудъ ножицки. — Кожухарь.
4. Привитъ кравай на купраля. — Чивчия.
5. Призъ долъ бѣга, цървулъ стяга. — Хайдутинъ.
6. Желту булу трески влече. — Булка.
7. Дълга трипеза, чести кумати. — Чорбаджия.
8. Къса трипеза, редки кумати. — Сиромахъ.
9. Дибела дунда вину точи. — Пияница.
10. Искри изкачатъ изъ кузмичка. — Ковачъ.
11. Злата тояга призъ селу бяга. —

[1] „Лату, ладо" се повтаря въ края на всѣки стихъ.
[2] Тоя стихъ се повтаря следъ всѣко наричане.

12. Удрана крава призъ селу риве. — Гайдаринъ.
13. Босу зайчи на лазурка. — Циганинъ.
14. Сралу кучи на камъчи. —
15. Упърпанъ пителъ на пъртинка. — Сиромахъ.
16. Самаръ скрипти призъ планина. — Конярь.
17. Пъленъ губеръ съсъ ивери. — Много деца.
18. Три фтиченца на пръчица. — Трима братя.
19. Кисъличка на стърници. — Лошъ човѣкъ.
20. Зиленъ суполъ на трипеза. — Циганинъ.
21. Гривни дрънкатъ на пустели. — Куюмджия.
22. Китка бусилекъ у черкуви. — Попъ.

V. Отъ Еленско

Т. Ив. Михаиловски, Трудъ II (1888), 1086; М. Арнаудовъ, СбНУН. XXVII, (1913), 355 нт.[1]

1. Която мома най-доброчеста,
Нейния пръстенъ най-напредъ излазя.
Ой ладо, ладо, момиче младо![2]
(Седни булка, подай пръстенъ).
2. Презъ долъ бѣга, върви стѣга. — Хайдутинъ.
3. Нова крина, вехто дъно. — Вдовецъ.
4. Бѣла пола черкова мела. — Попъ.
5. Червено було презъ поле трепти. — Отъ далеко момъкъ.
6. Самъ си здравчецъ на корито. — Единъ на майка и баща.
7. Жълта дуля — търси мѣсто где да капне. — Старъ човѣкъ.
8. Плетена кѫща съ леща пълна. — Сиромахъ.
9. Бѣло картопи на дюгенъ стои. — Памукчия.
10. Змей се вие на кладенецъ. — Юнакъ.
11. Игли стрѣхи пробадятъ. — Терзия.
12. Ката вечерь добъръ вечерь. — Сгледници.
13. Рано рани, фиданъ сади. — Бахчованинъ.
14. Сребърно тасче по море плава. — Гемиджия.

---

[1] №№ 1—24 сѫ записани отъ Т. Ив. Михаиловски, а №№ 25—48 отъ менъ.

[2] Пѣе се на едни мѣста само тоя стихъ, на други само следниятъ. Тѣ се повтарятъ следъ всѣка припѣвка.

15. На столъ седи, кесия върти. — Богаташъ.
16. Черни ботушки на конь яздатъ. — Търговецъ.
17. Жълти чехлички по таванъ скриптятъ. — Чехларь
18. Парцалища на гноища. — Кожухарь.
19. Свито куче на боклуче. — Сиромахъ.
20. Три ерешки на попара. — Три сестри за три момка.
21. Опалена главня презъ плета прехвърлена. — Комшия.
22. Вѣтъръ вѣй, книже люлей. — Даскалъ.
23. Синьо небо, ясна звѐзда. — Хубавецъ.
24, Кървавица на полица. — Свинарь.
25. Куяту й мума най-дубручестж,
Нейніж пръстіън нъпрет дж йзлези.
Ой Іеньо, Іеньо, Іенюва буліж,
(Ой ладо, ладо, мумичи младу)[1]
Сигни извъди мълъмян пръстинь!
26. Съмо здравчи нж камъчи. — Самси на майка и баща.
27. Честж крушж стулуватж. — Съ много братя.
28. Игли стрехи путпуръхж. — Терзия.
29. Дребну прусо прѐс плет пресипва. — Съседъ.
30. Свинскж зурлж, конскж турбж. — Цигуларь.
31. Желтж дуліж приздреіълж,
Саму гледж де дж капни. — Старъ ергенъ.
32. Нж столъ сіъди, с пирò пиши. — Писарь.
33. Дълбоки мъзй, кални прàгищж. — Бакалинъ.
34. Желту прусò приздреіълу. — Старъ ергенъ.
35. Руси бивули, дълги синджири. — Кираджия.
36. Кукж, пукж, пу кжщя ходи. — Дюлгеринъ.
37. Съмàр скрипнж пріъс плънинж. — Ракладжия.
38. Зіъміж купай, пърй вади. — Бахчованинъ.
39. Бялж туягж ф черквж флягвж. — Попъ.
40. Искри фъркът във къминкж. — Ковачъ.
41. Глъвніж плетж путпаліъши. — Съседъ.
42. Сврàкж цъцри нът ціъдилу. — Овчарь.
43. Келіъви уши, златни убиций. — Златарь.
44. Пругурен губир пълин с чинѐтж. — Вдовецъ съ деца.

[1] Този стихъ се казва вм. предийшния, когато напѣването се повтори на Нова-година.

45. Свиту кучи нж буклукж. — Сиромахъ.
46. Шитж ризж, нидушитж. — Ще има скоро сгледници.
47. З две игли бодум буде́. — Кожухарь.
48. Златну тасчи пу муре̇ плувж. — Богаташъ.

VI. Отъ Горно-Павликени

Н. Лазаровъ, СбНУН. XVI—XVII.[1]

1. Козите идат, в село влизат,
   Бръкни, булне, извъди пръстен.[2] — Козарь.
2. Овцете идат, в село влизат.[3] — Овчарь.
3. Надуто теле през село върви. — Гайдарь.
4. Кжса кучка през дол бяга. — Хайдукъ.
5. Синьо сукно цоле кърши. — Турчинъ.
6. Сребърна чаша през Дунаф плава. — Чужденецъ.
7. Дълга трева до Дунава. — Тепавичарь.
8. Круша руша родовита. — Роднина.
9. Шарени торби госте чакат. — Женитба тая година.
10. Пъл козек с мраве. — Ще има много деца.
11. Гнило коте в леща вряло. — Търговецъ.
12. Чурвво коте в паспал лежи. — Воденичарь.
13. Шарен кожух черква мете. — Даскалъ.
14. Попарен петел на стряха седи. — Кехая.
15. Мокри гащи на върлина. — Рибарь.
16. Кална купраля на стряха виси. — Орачъ.
17. Прекършен аршин на одър седи. — Абаджия.
18. Гривни звякат под възглаве. — Златарь.
19. На дюшек седи, жълтици чете. — Богаташъ.
20. На стол седи, масло топи. — Чорбаджия.
21. Дълги дисаги, кжсо магаре. — Просякъ.
22. Босо зайче на пртинка. — Сираче.
23. Едно сърче у градинка. — Единъ на майка.
24. Купа сено на въздруми,
    Кой как мини, оскубна си;
    И аз минах, оскубнах си. — Развратна жена.

[1] Даваме само припѣвкитѣ, които не се знаятъ въ Еленско.

[2] Вториятъ стихъ се повтаря следъ всѣко наричане.

[3] Така вм. козитѣ, овцитѣ по-нат. за говеда, кобили, свиинетѣ.

VII. Отъ Бургазко

С. Русевъ, СбНУН. III, 273—274.

1. Клипалу клепи, Еньу ле,
Рану ф ниделька, срешту пуниделник:
Да се сжбират малкити моми,
Малкити моми, Еньу ле, и гулемити,
Да слушат, Енью ле, да гледат. — Венчавка.

2. Како Стоіано, Боіано,
Мене ме мастур пруоди,
Да дадеш игла френгиіа,
Сукнуту да ти сжшиіе,
Сукнуту и кафтаноту. — Шивачъ.

3. Градила Доіка града Пиргуна,
Дьунька гу гради, нуштька се сипи,
Камен пу камен, джрву пу джрву. — Зидарь.

4. Разбулька се тенка Вела,
Разбуля се пу Илинден,
Та станала пу Мариниден,
Та пуиска тенка Вела
Желта дунька и неранза
И петровка киселица. — Болесть.

5. Гулькама нива, редки крж стини,
Малка нива, чести кржстини,
Коіту е чистит, тоі да е има. — Ни богатство, ни сиромашия, срѣдно.

6. Хундена кржпа, Неду, хундена,
И сватувити дуфтасали.
Оі Еньу, Еиьува булька,
Коіту е чистит, тоі да е носи. — Годежъ.

7. Роі сж вие низ градина.
Оі Еньу, Еньу, Еньува булька,
Коіту е чистит, той да е има. — Честь въ пчеларство.

8. Уфчер иди от удолу,
Вжлна носи на манари.
Оі Еньу, Еньу, Еньува булька,
Коіту е чистит, ше му е ступари. — Придобивка.

9. Запретни, Еньу, бели ржкави,
Та бржкни, Еньу, ф сребарен бакрач,
Извади, Еньу, еньувска китка,
Коіту е чистит, тоі да е носи. — Здраве.

10. Сурнупола мума,
Ниметена кжща,
Изровена камина.
Оі Еньу, Еньу, Еньува булья,
Коіту е чистит, той да е има. — Леность.

11. С купаилка брашну копа,
Сжс шума се убува.
Оі Еньу, Еньу, Еньува булья,
Коіту е чистит, той да добрува. — Бѣдность.

VIII. Отъ Троянъ

В. Илиевъ, СбНУН. IV, 275.

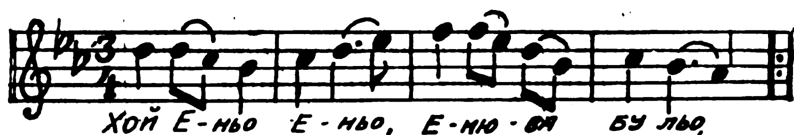
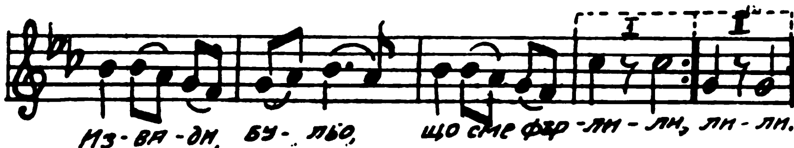
1. Свинска глава Васильова, тъй ладо-льо![1] — Свинарь.
2. Царвулъ стѣга възъ долъ бѣга. — Хайдутинъ.
3. Русо зайче на пъртинка. — Сиракъ.
4. Китка плава изъ язъ, възъ язъ. — Воденичарь.
5. Куне с(т)ря(х)а огризуватъ. — Годежници.
6. Гривни дзвекатъ подъ възглаве. — Чорбаджия.
7. На столъ седи, кофа държи. — Кръчмарь.
8. На иглица вечерица. — Терзия.
9. Шита риза недошита. — Ще се омжжи млада.
10. Зрѣяла дуля и презрѣяла. — Ще се омжжи стара.
11. Жълто було трески сбира. — Ще пристане.
12. Свѣщи свѣтятъ по сѐ поле. — Попъ.
13. Дълга трева до Дунава. — Арабаджия.
14. Скърбукъ памукъ презъ планина. — Кираджия.
15. Синьо сукно цволи кърши. — Бояджия.

IX. Отъ Ески-Джумая

Р. Коджамановъ, СбНУН. VI, 76.

1. Хой Еньо, Еньо, Енюва бульо,
Извади бульо що сми фърлили:
Паламарката съ позлатенъ пръстень.

---

[1] „Тъй ладо-льо" се повтаря следъ всѣка припѣвка.

2. Синя кърпа по небе фърка.
3. На столъ седи, съсъ перо пише.
4. На миндеръ седи, съсъ крака буюрдисва.
5. Дълга пържина вита съ коприна.
6. Лапни главнята, хайде въ комшиитѣ.

X. Отъ Никополско

Н. Гоневски, СбНУН. XV, 13.

1. Изъ село излазя, свинете ѝка,
Ой Еньо, Еньо, Енюва буля,
Я извади, буле, що си гудила![1] — Свинарь.
2. Изъ село излазя, стадо си мами. — Овчарь.
3. Изъ село излазя, чердата ока. — Говедарь.
4. Грабна главнята, ръгна изъ махлата. — Паличъ.
5. Изъ село излазя, купраля дрънка. — Орачь.
6. Дълга пържина съ желта коприна. — Бояджия.
7. Опаренъ пѣтель презъ село бѣга. — Кехая.
8. Одрана крава презъ село реве. — Гайдарь.
9. Подъ възглавница му златни ножици. — Терзия.
10. На дюкенъ седи, съ тарга го изнасятъ. — Пияница.
11. Въ търница седи, глава си пощи. — Пчеларь.
12. Дълга трапеза, рѣдки комати. — Сиромахъ.
13. Съдрана черга пълна съсъ деца. — Сиромахъ съ много деца.
14. На мендеръ седи, желтици чете. — Богаташъ.
15. На конь седи, търговецъ ходи. — Търговецъ.
16. На дюкенъ седи, желтици чете. — Бакалинъ.

[1] Припѣвкитѣ се пѣятъ на Гергьовденъ. Двата стиха, „Ой Еньо, Еньо . . .", се повтарятъ следъ всѣка припѣвка.

17. Нова лѐмница (крина), вехто дъно. — Вдовецъ.
18. Завлѣчи навой, заприщи порой. — Лѣнивъ.
19. Правъ седи, на тояга се подпира. — Просякъ.

XI. Отъ Лозенградско

М. Арнаудовъ, СпБАН. VI, 114.

1. Ой Яни, Яни, ти свити Яни,
Извъди, Яни, щу іж нът вудътж![1]
Койту й чистит, чистит и рудувит,
Негувж киткж нъпрет дж излези.
2. Нж тънку кръслѐ стребърен дивит.
3. Нж бяла шиіж жълти жлтъни.
4. Ф Стамбул дж иди, гуведж дж карж.
2. Скъсъну киче пълну със дяцж.
6. Малкж гърдинкж пълнж със (п)чели.
7. Нж жилкж дж сіъди, бурчак дж бире.
8. Нж бели нози черни кундури.

XII. Отъ източна и южна България

Д. Мариновъ, СбНУН. XXVIII, 499 нт.

1. Коя е честита,
Клечка да хване, сребро да стане.
2. Коя е честита,
Въ нова кжща млада невѣста.
3. Сама купичка на кръстопжтя. — Самѐцъ, безъ баща и майка.
4. Три орѣха на попара. — Сиромахъ.
5. Съдранъ чувалъ пълъ съсъ бълхи. — Много братя, но бедни.
6. Въ срѣдъ полето круша столовата. — Много братя, но богати.
7. Колко листе въ гората,
Толко пари въ кесия. — Богаташъ.
8. Черни грошове въ рогове лежатъ. — Богаташъ.
9. Кирлива пазва, желти алтъни. — Богаташъ.
10. У кочия седи, алтъни брои. — Богаташъ.

---

[1] Тия два стиха се повтарятъ нат. при всѣка припѣвка.
[2] Помѣстваме само наричачия, които не се повтарятъ по-горе.

11. Вършкава гуня подъ стрѣха стои. — Овчарь.
12. Повитъ бръшлянъ на стенчушка. — Козарь.
13. Кой е честитъ, честитъ берекетлия,
На трънъ да седи, пчели да рои. — Пчеларь.
14. Мазно гърне на гробища. — Свинарь.
15. Млѣчени клечки въ бѣлъ бакрачъ стоятъ. — Говедарь.
16. Коза вреши презъ джбрава. — Гайдарь.
17. Изъ дюкянъ ходи, лешници чупи. — Дюкянджия.
18. На дюкянъ седи, коприна тегли. — Бояджия.
19. По небо хвърка злато, сребърце. — Златарь.
20. Червено вино, цъклена чаша. — Кръчмарь.
21. Черни гарвани презъ поле хвъркатъ. — Катранджия.
22. Желта бъклица на Дунавъ плава. — Гемиджия.
23. Червенъ ласторъ диплосъ стои. — Праматаринъ.
24. Злата тояга изъ село ходи. — Кметъ.
25. Изъ черкви ходи, синъ-зеленъ кинтишъ влачи. — Попъ.
26. Тиха вода подъ камъче. — Кротъкъ момъкъ.
27. Изъ дюкянъ излиза, на стърга го носятъ. — Пияница.
28. Половинъ блюдо на стена виси. — Вдовецъ.
29. Шита риза недошита, на вратника прикачена. — Ще пристане.
30. Желта ружа презъ плетъ гледа. — Съседъ.
31. Коне стрѣха (росенъ) огризаха. — Скоро женихли
32. Ниска кжща, високи прагове. — Бездѣтница.

ПОКАЗАЛЕЦЪ

Авгури въ Римъ 230
Августъ, имп., и култътъ на Фортуна 360
Августинъ, св., за праздника на св. Ивана 357, за лустрациитѣ на тоя день 358
Агде, синодътъ въ — 329
Адонисъ, култътъ му въ Финикия 327, въ Египетъ 327, въ Гърция 328, етимология на името му 327 тъждество съ култа на Тамуза 328, богъ на растителностьта 332, 335, Адонисови градинки 328, 332
Акоминатъ, Никита, за пророци въ Търново 105
Алъ-Газали, персийски мистикъ 202
Амартолъ Г., за павликянитѣ 150
Амулетъ противъ лошъ погледъ 430
Анахита, богиня, съпруга на Митра 155, бракъ съ божественъ любовникъ 434
Ангекокъ, шамани въ Грьонландия 171, подготовката имъ за екстаза 188
Англитѣ, политика на покръстването имъ 9
Анестезия на екзалтриранитѣ 130, на огнеиграчитѣ 237, на хипнотизиранитѣ 288, има за предпоставка екстазата 240
Аничковъ Е., за обичая Пеперуда 285, за пролѣтнитѣ обичаи за дъждъ 288, за култа на Адониса 332, за Кострома и Марена въ Русия 334
Анунаки, вавилонски богъ 248
Апаши, магията имъ 385
Align="">Аписъ, египетски богъ 327
Аполонъ, чествуванъ съ игри въ огъня 124, — Soranus 125, и древната мантика 499
Априлъ м., традиции на овчари и и земледѣлци 16
Аргеи, обредъ въ Римъ 334
Арианъ за танци у фригийцитѣ 220
Аристофанъ за култа на Адонисъ 328
Армения, култъ на Митра въ — 148, павликяни отъ — въ България 150
Артемида, жрицитѣ й газятъ въ огънь 126, танци въ култа й 220
Аскеза на дервишитѣ 143, на митраиститѣ 153, на шаманитѣ 186 нт., 189, не се признава отъ маздеизма 191
Астарта, богиня 327
Атанасъ, св, отива за зима 356, кравай за него 268, гадане съ пръстени 478
Атаргатисъ, култътъ й въ класическия свѣтъ 147
Атисъ, мистериитѣ му 189
Афродита като богиня на дъжда 259, и свещената проституция 327
Ахура-Мазда, ирански богъ 155
Аязма, светена вода (ходене и сборове) въ нестинарскитѣ села 28, 31, 38, 47 нт., 54 нт., 58, 62, 75, 217
Аѳанасьевъ А., за огньоветѣ срѣдъ лѣто 111, 114, за обичаитѣ на Еньовдень 364, 386

Балсамонъ Т., за магиитѣ 441, за клидонъ въ Византия 474, 498
Басановичъ, Д-ръ И., за Германъ като тракийски богъ 310, 340
Бастианъ А., за сравнителната метода въ етнологията 3, за магическата сила на шамана 385
Баяния се държатъ въ тайна 340, за обиране жито 393, противъ мишки 422
Белона, римска богиня 155
Библията за младежитѣ въ огнената пещь 140
Библосъ въ Финикия 326
Билки, лѣковити и магически 366 нт., 1396, 463, омразни и раздѣлни 371, за омагьосано стадо (пѣсень) 396, противъ магич. обиране на млѣко 394, въ пѣснитѣ 414, билярски пѣсни 365, билярки, изобличения противъ тѣхъ 371
Билмесшнитеръ (Bilmesschnitter), пакостенъ духъ у нѣмцитѣ 411
Благовещене въ обичаитѣ 404
Блаца с., нестинари въ — 58
Блъсковъ Ил., за Пеперуда и Германъ 265, 310
Бобчевъ С. С., за нестинаритѣ 100, 242
Богомили, съборъ противъ тѣхъ 107, и манихеи 150, характерътъ имъ 151, изобличения срещу тѣхъ 363
Богородица, статуята ѝ за дъждъ 260, празникътъ ѝ съ сборове 59, 77, 235
Бодисинъ ((Baudissin W.) за хвърляне куклитѣ въ вода 331, за мита на Адонисъ 333
Болести, заклевания противъ — 134, болни се лѣкуватъ при обредни процесии 257, 282
Боръ, дърво въ обредна игра 313
Борилъ ц., синодикътъ му противъ богомилитѣ 107, 362, 386
Боси, ходене — въ обредни церемонии 261, 262
Бразая, обредна маска 350
Бродилово с., нестинари въ — 44, 72 нт.
Бродници мамятъ жито 385 нт., омагьосватъ Стояна (пѣсень) 386, заклеванията имъ 417 нт., се табуиратъ съ голота 435
Брумалии на Балкански полуостровъ 503
Бубастъ, праздникъ въ — 215
Буенецъ, обредена игра на пролѣть 219
Булка при гадане съ пръстенъ 448 нт.
Бунаръ-Хисаръ гр., нестинари въ — 62, 63
Буше-Леклеръ (Bouché-Leclercq A.) за древната мантика 438, 450
Бхагаватгита, индийска поема 203
Бъдни вечерь, обичай противъ Джерманъ-градушкарь 345, 347, 422
Българската нар. религия, повлияна отъ класическата обредность 17
Бѣла кърпа надъ пръстена за напѣване 464, 477, 482
Бѣлене дрехи, магия при градушка 413

Вайнхолдъ (Weinhold K.) за обредната голота 425
Вампиръ, става отъ умрѣлъ 24, виновникъ за суша 202
Варвара, св., връща облацитѣ 202
Варнава, св., връща облацитѣ 346
Варо за Хирпитѣ 125
Вартоломей, св., върти облацитѣ, празднуванъ за градушка 310, 343, 346, 347, 413, слънцето се завърта къмъ зима 356, 365
Вартуварна, пролѣтенъ праздникъ на розитѣ въ М. Азия 482
Васерфогелъ (Wasservogel), нѣмски обичай за дъждъ 290

Веисъ Н., за дионисова оргиастика при нестинаритѣ 103, за името нестинари 243
Веледа у келтитѣ 228
Великдень, празнуванъ у народа 8, панаири на — 58, въ магич. обреди 401
Венци по рѣката, за дъждъ 275, гадане по — 443 нт., 446
Віргилий за газене огънь отъ Хиртитѣ 125
Веселовскій А., за лазарскитѣ пѣсни 285, за еротич. елементъ въ еньовденскитѣ обреди 351, за сравнителната метода въ фолклора 360
Весталки у римлянитѣ 14
Вестермаркъ (Westermark E.) за срѣдлѣтнитѣ огньове 121, за ролята на поста 186, за срѣдлѣтнитѣ кжпания 381
Вещици обиратъ плодъ и млѣко 385, 400, 404, сниматъ и дигатъ месеца 401, 422, еволюция на представата 412, пазятъ се съ магии 420, виждатъ се на Гергьовдень 424
Вживѣване на поета и екстазата 197
Видовдень, противъ градушка 347
Византия, културното ѝ влияние върху българитѣ 442, 498
Вила се лоза . . . (пѣсень) 462
Висова (Wissowa G.) за култа на Фортуна 359
Влахово, нестинарски сборове въ — 54
Внушение при дервишкитѣ сеанси 145, при нестинарската екстаза 206, като факторъ при заболявания 212
Вода, потапяне въ врѣла — 127, хвърляне куклата на Германъ 305 нт., пръска се изъ уста за дъждъ 287 нт., обливане при обичаи за дъждъ 291 нт., 475, като катартично срѣдство 381 нт., за магическо ръсене 401, нощува подъ тръндафилъ (лоза, дърво) при напѣване пръстенитѣ 445, 449, 455, 460, 462 нт., 472, 484, 487 нт., 509
Войвода, мома танчовода на пеперударкитѣ 269
Волтеръ (Voltaire), спектицизмътъ му при научнитѣ открития 3, за култа на Адонисъ 333, за гаданието 438
Вражалци между нестинаритѣ 230 като обирачи на чуждия плодъ и млѣко 385, 390, 402
Вретено, роля въ магиитѣ 414
Вундтъ (Wundt W.) за екстаза и халюнации 196, за принципи на магията 409
Възнесение, обичай на — 482
Вжглени противъ градушка и гръмъ 115, 116, 117, 118, магич. имъ значение 130
Вжже въ магич. обичаи 406, 416
Вжзли за магически цели 405

Гадане у народа, психологич. му основи 437 нт., по тлѣене на жарава 113, по спуснато запалено колело 115, за омжжване по скачане презъ огънь 117, 443, за загубени вещи у шамани 158, 160, 164, 165, 160, по було въ вода 380, за време, животъ и плодородие 443 нт., по китки и пръстени на Еньовдень 446 нт., 473 нт., по ръжда на пръстени и ножчета 465, 481, 494 нт., 497, по ечмикъ за жънене 453, по въпроси и отговори презъ рѣка 459, по припѣвки 495, 504 нт., по първо чуто име 499, 502, по черупки въ вода 501, по дървена игла 501, по листи и течение на вода 501, гадателни текстове у асировавилонци 439, у древ славяни 441
Галенъ (Gallen) за поста 186
Гана за билки въ полето (пѣсень) 368

Ганджаба, обичай за дъждъ въ Кавказъ 287
Гатанки, родство съ обред. наричания 507
Гедозъ (Gaidoz H.) за религиозни епидемии въ Франция 227
Генепъ (Gennep A.) за християнскитѣ мисионери 10, за шаманизма 158, за сжщностьта на мистериитѣ 182, за обредни секвенци 491
Георги, св., покровитель на нестинаритѣ 46, 64, 77, зеленъ — у хърватитѣ 289, заклеванъ въ магиитѣ 397, покровитель на бродницитѣ 418
Георгиевъ М., за народни пророци 211, 233
Гергьовдень, начало на лѣтото у народа 14, начало на сборовет̀ѣ 216, обичай за дъждъ 289, въ пѣснитѣ 369, бране лѣковити билки 374, 375, 422, пролѣтенъ праздникъ, измѣстилъ Еньовдень 376, не се прави пещь 294, обиране жито и млѣко на — 391, 393 нт., 397 нт., 400 нт., 400 нт., 406, 411, 424, търкаляне за плодородие 443. спускане залъци и гребане вода 445, напѣване пръстени 463 нт., 468 нт.
Германъ, Германчо, обичай и кукла за дъждъ 78, 269 нт., 304 нт., область на обичая 309, 312, 338 — съ метла, противъ киша 308, като магически обредъ 335 нт., въ Ромъния 348, демонъ на сушата, който се изнася (погребва) 337, 409. 503, сходство съ китайски обичай 338, сходство съ ромънския Скалоянъ 338, мнимъ тракийски богъ 3:0, тракийско наследство 340, тракийско име 341, родина на ромъно-бълг. обичай 351, видъ на обредната кукла 311, названията й 349, етимологично сближение съ „гърмя“ 344, лично име въ VI в. 344, цариградски патриархъ 344, села въ Софийско и около Преспан. езеро 348
Германия, Германщица, старъ градъ въ Кюстендилско 342, Германи, племенно име 342
Гилгамешъ, вавилонски епосъ за — 329
Гинчевъ Ц., за обичая Германъ 305, 306, 338, за мистич. значение на Гергьовдень 397, за напѣване пръстени 451
Гмелинъ (Gmelin I. G.) за сибирскитѣ шамани 158 нт., за анестезията имъ 237
Гностицизъмъ, заема древноазиятския синкретизмъ 11, влияние върху манихейството 149
Говна, магическата имъ употрѣба 390, 398, 399, 402, 417
Година, дѣленето й у бълг. народъ 14, у праиндоевропейци и германци 15, празднична, у ирачци, перуанци 16, слънчова, у древ. египтяни 16, у римлянитѣ започва съ мартъ 16, принципътъ на праздницитѣ й 355, 410
Голота на момче при изпросване дъждъ 287, на жени при търкаляне за здраве, женитба 406, 423, на бродница при обиране жито и млѣко 388 нт., 402 нт., 412, въ лѣчебни и магически обреди 422 нт., значението й като изоставяне неджзи и като табуиране 423, разни теории за първоначалния смисъль 424 нт., предпазва отъ зли духове 426, като симулация на половъ актъ 429 нт., при еньовденското обиране на плода 426 нт., 435, при гадане 445
Гонджа, кукла за дъждъ у арабитѣ 287
Гора, обичай на момитѣ 103
Градушка, магич. й про-онване 343 нт., 429

Гразкьонигъ (Graskönig), нѣмски обичай за дъждъ 290
Граматиково с., 51
Гребенъ въ магич. нпричания 488
Гребенци въ Силистренско 293
Григоръ Назиански за митраизма 154, за нощнитѣ езически праздници 217
Григорий Велики, за праздницитѣ на идолопоклонницитѣ 9, послание до англосакситѣ 151
Гримъ (Grimm J.) за кѫпането срѣдъ лѣто 380, за магическото обиране 412, за култа на фалуса 432
Гробъ, дъждъ въ — при суша 293, закопване житни класове въ — 412
Гроотъ (Groot M.) за праздника на огъня въ Китай 131
Групе (Gruppe O.) за катартични обреди 382, 421, за обредното заголване 430
Грѣхове, избава чрезъ екстатични откровения 227, грѣшенъ сѫдъ въ пѣснитѣ 388
Гъзъ съ гъзъ, въ магиитѣ 398, 416
Гърмене противъ зли духове 300, противъ градушка 346, наподобяване гръмъ, за дъждъ 288
Гърне ново, за магии 368, 369, 401
Гърцитѣ нестинари въ Кости и Бродилово 35 нт., физически типъ, носии, говоръ 21, 23, 35, 45, 54, 74, въ Ятросъ 62, като колонисти отъ Мала-Азия 152, гръко-римско културно влияние върху българитѣ 17
Гьоте (Goethe W.) за поетическото вживѣване 197, за итал. светецъ Филипо Нери 199, 204

Далвиела (D'Alviella G.) за християнството като мистерия 179, за типичнитѣ черти на мистериитѣ 180
Даная, митътъ ѝ 248
Данте за жеста fica 430
Двувѣрие въ руско-славянския свѣтъ 10, на шаманитѣ въ Сибиръ 162
Деветь, магическо число при обреди и заклевания 116, 378, 413, 489
Деметеръ, чествуването ѝ съ постъ 193, оплодена земна богиня 248, магич. значение на култа ѝ 429
Демонъ въ Новия заветъ 10, и магически огънь 127, на растителностьта, спор Манхардъ 291, очистване селищата отъ тѣхъ въ Китай 134, 324, на сушата въ Китай 323, заклевания срещу тѣхъ 386, като добри и лоши сѫщества 420, гонене или умилостивяване 421, влизатъ у човѣка 426, скачатъ върху облѣклото 427, демонолепсия 105, 208, 221, 226. Срв. и „духове".
Дервиши въ Мала-Азия и Персия 143, ордени и огнени игри 143, обща характеристика 145
Дете, невинно вади знацитѣ за гадане 503
Джелалединъ Руми, за мистическия танецъ 222
Джемсъ (James W.) за религиозната екстаза 198
Джерманъ, демоническо сѫщество, отъ Германъ 344, 348, заклеване противъ градушка 345 нт., като светецъ 347, 348, с. въ Кюстендилско 348
Димъ, държене въ —, за магическо отмъщение 412
Димитъръ, св. — Солунски 105
Димитровденъ, начало на зимата 14, край на сборове҇тѣ 216
Дионисъ, култътъ му въ свръзка съ нестинаритѣ 103 нт., оргиастика въ Тракия 224, богъ на плодородието 259, култъ на Балкан. п-овъ 503
Дионисий О., за нестинаритѣ 34
Добра на седѣнка (пѣсень) 414

Добрицхоферъ (Dobritzhofer) за магьосника у индианцитѣ 186

Добруски В., за името Германъ 342

Додола, додолки, обичай за дъждъ въ България 263 нт., 271, 280, у сърбитѣ 273 нт., у ромънитѣ 276 нт., у аромънитѣ и албанцитѣ 270, 281, мнимо тракийско име 341

Домна царица търси билки за рожба (пѣсень) 366, глави щерка (пѣсень) 454, 456

Дракосъ, кукерска маска 350, въ новогръц. пѣсень 484

Драма въ религиознитѣ игри на дервиши 145, 146, дромена, мистически обреди 216

Дръвче за въртене (turndun, konos) въ мистериитѣ 180

Дрѣнова пжпка и клонче за късметъ 465

Дуализъмъ, ереси въ България 151

Духъ св., аязма на — 58

Духове, заплашвани съ тигъръ 132, прогонване въ Китай 167, съ благословенъ хлѣбъ 17, съ магич. формули 129, 132, съ зловония 417, сношение съ тѣхъ у магьосници и екстатици 187, 202, духове-покровители, съ които се говори 158 нт., 163, 171 нт., 173 нт., явяватъ се на сънь 280, откриватъ тайни 227, причиняватъ болести 420. Срв. „Константинъ, св.", „нестинари" и „демонъ".

Дуте (Doutté E.) за обредната голота 424

Дъждъ, сезонътъ му у индийцитѣ 14, изпросване у гърцитѣ 16, обреди за докарването му 247 нт., 409

Дърво, свещенно, закриля отъ буря 258, 301, подгорено за магич. цели 394, крушово, въ медникъ за гадане 450

Дюперонъ (Dupperon A.) за поста у парситѣ 191

Дюпюи (Dupuis) за цельта на мистериитѣ 182, за неискреность въ мистич. посвещения 214, за нощнитѣ церемонии 217

Дяволътъ въ нар. повѣрия 348, 350, кукерска маска 350, влиза въ магьосница 426, вдъхновява за прогнози 474

Евмолпъ, жречески родъ у гърцитѣ 184

Еврипидъ, за нощнитѣ празници 217

Евтимий, патриархъ, противъ богомилитѣ 151

Египтяни, празничнитѣ имъ сборове 213, „книга за мъртвитѣ" 439

Езехиелъ, пророкъ, за култа на Тамузъ 330

Езиди, племе въ Мала-Азия 141, религиознитѣ имъ обичаи 141 нт.

Езичество и християнство, борба и компромиси помежду имъ 7, 10

Екстаза при скачане въ огънь 127, 128, на магьосницитѣ въ Китай 129, 132, 133, у езидитѣ 142, въ култа на Дионисъ у фригийцитѣ 143, у шаманитѣ въ Азия 158, 162, 168, 199, въ Австралия 174, като влизане въ бога и общуване съ духа-покровитель 181, 209, предизвикана чрезъ постъ 186, свързана съ видения у шамана 187 нт., у нестинара 194, родство съ халюцинациитѣ 196, съ поетическото вживѣване 197, предизвикана чрезъ танци у първобитнитѣ 219, въ древнитѣ мистерии 220, у нестинаритѣ 221, въ християнскитѣ секти 222, като религиозна епидемия 223 нт., предпоставка на анестезията 240

Елевзински мистерии, постъ и въздържане 192, панаирътъ имъ 216, като жетвенъ праздникъ 216, 429, екстатични танци 220, заклевания за дъждъ 248

Елигий св., противъ езическитѣ обичаи 363
Елисей. св., противъ градушка 347
Еньо, св., покровитель на нестинаритѣ 26, 418, мнимъ богъ Янусъ 306, отива за снѣгъ 356, името му отъ гръцки 356, заклеването му отъ магьосници-житомамници 390 нт., 418, съ кола за билки (пѣсень) 454, китка при напѣване за — 463
Еньовдень, празнуванъ отъ нестинаритѣ 77, огънь на тоя день у европ. народи 289, като срѣдище на обреди и повѣрия 351, 354 нт., 364 нт., 376, 378, въ дохристиянска Европа 355, 358, 361, слънцето се завърта 365, събиране лѣковити билки 366 нт., въ пѣснитѣ 368 нт., любимъ день на духове 419, магич. обиране жито и млѣко 385 нт., въ магич. обреди 405, 406, време за гадане и прогнози 442, напѣване пръстенатѣ, пренесено отъ — на Нова год. 465, 493, Еньовско цвѣте 371 нт., 378
Еньово буле въ Лозенградско 453 нт., въ Бургазко 457, изобщо у насъ 495
Епилепсия при посвещения и екстаза 209
Еремия, св., за лѣковити билки 374 нт., въ магич. обичаи 406, 456
Еротика, обредни наричания у гърцитѣ 486 нт.
Етимология, народна 264, 343, 344, 365, 391, 395, 413, 414

Жаба се носи или заравя за дъждъ 262, 281, 291, 294, въ устата на Германъ 307, 309
Жане (Jeanet) за религиоз. епидемии въ Франция 227
Жертва у бретонци и англи 9, за добра реколта 14, на първитѣ плодове 16, 17, у германцитѣ 16, у шаманитѣ 158, 160, 169, тямянътъ като — 206, за изпросване дъждъ 302, 338, за бога на слънцето 307, — на коса 327, у древн· славяни 441, за умрѣлитѣ 473, 503. Срв. „курбанъ“.
Житни вълци (Kornwolf, Loup de champ) спор. Манхардъ 125
Жоаръ (Joire P.) за масови халюцинации 223
Жребие, гадане чрезъ — въ Римъ 360, у гърцитѣ 500, 502
Жреци, въ мистериитѣ 181, 183

Заветина, сръбски обичай за дъждъ 259
Завивка, руски обичай за магич. обиране 405
Заклевания на дъжда, да иде далеко 309, при магическо грабене 417 нт., заклинатели въ Авеста 420
Закрутка, руски обичая за магическо обиране 405
Залъкъ хлѣбъ, при гадане 471, 490
Заораване, магическо, на село противъ болести 423, 428
Заравяне живи животни, за суша 294
Заратущра противъ аскетизма 191, 192
Захариевъ Й., за христ. вѣра 8
Звезди, оставяне на — пръстенитѣ за гадене 447 нт., 457 нт., 465 нт.. 475 нт., 487, 494 нт. то у народа 8
Зевсъ, богъ на дъжда 248, 259
Зелени вейки противъ зли духове 167, пръскане за дъждъ 323 въ магич. обичаи 475, 509, гадане по зеленъ венецъ 443, нт., 446
Зима и лѣто, обредна борба 322, повикването ѝ посрѣдъ лѣто 356
Златоустъ Ив., за светена вода 380
Змей държи суша 286, 297, пази нивитѣ отъ градъ 297, 301, обредното му прогонване за дъждъ 298, 301, 336, люби мома (пѣсень)

370, змия на прага докарва смърть 410, въ мистериитѣ 180

Ибнъ-Батута, арабски пжтешественикъ 140

Иванъ св., Кръститель 192, 357, Бильоберъ 366, Рилски 395, огньове на — (Johannisfeuer) 114, 125, въ наричания на Еньовдень 476, нт., 502 нт., 504

Идиоти като светци и любимци на духоветѣ 173

Изгрѣвъ-слънце, ходене преди — 365, 377 нт., 379, 394, 397, 403, 406, 446, 460, 465, 472, 509

Изтърсаче, момиче — въ обичаи за дъждъ 267, при напѣване пръстенитѣ 458, 471, 494

Изида, мисти въ култа ѝ 179, увежда мистериитѣ 182, постъ 193

Икони, опашати у нестинаритѣ 24, 30, 35, 36, 41, 47, 62. слюбването или сборването имъ 25, 28, 31, 32, 39, 51, 76, 83, 87, оставяне по кжщи противъ болести 53, ходене съ — въ обичаи за дъждъ 251 нт.

Името вм. лицето, въ магии 420

Илия св., у нестинаритѣ 51, 62, 76, колаци за — 270, се моли за дъждъ 287, държи гърма 347

Индра, инд. богъ на плодородието 432

Интуиция въ изучването на фолклора 18

Иречекъ К., за бѣсноватитѣ пророци въ старо Търново 106, за огньоветѣ на Еньовдень 111, за името Германъ 342, за християнската топонимия на Балкански полуостровъ 349

Ирина, име при клидонъ 477 нт.

Истерически припадъци при религиозни посвещения 203 нт., психологическата имъ основа 204, форми въ разни срѣди 205

Исусъ Христосъ за поста 192, и легендитѣ за Тамузъ и Мардукъ 330, подъ образа на семе 332

Іщаръ, митъ за слизането ѝ въ ада 248, и свещената проституция 327, и Адонисъ 329, 434

Йоги въ Индия, влияние върху дервишитѣ 146, характеристика въ Бхагавадгита 203

Йорданъ р., кжпане въ — 382

Йоханисшнитеръ (Johannisschnitter), пакостенъ духъ у нѣмцитѣ 411

Календаръ, християнски и езически 12, дохристиянски у българитѣ 13, нагоденъ споредъ стопанския битъ 14, принципътъ за разпредѣлението на празницитѣ 355

Календи на Балкан. п-овъ 503

Калиница, булка при напѣване пръстенитѣ 459, 483 нт., 497, 510, калината като символъ въ нар. поезия 510

Калоянъ, обредна кукла у българитѣ 306. Срв. „Скалоянъ".

Кантемиръ Д., ромънски писатель, за Пеперуда 276

Каравеловъ Л., за божи огънь 111, за Германъ 304, 352, за еньовденски билки 372, за напѣване на пръстенитѣ 450

Карайововъ Т., за нестинаритѣ 34

Калушари, припадъкътъ имъ 208, потекло на името 350

Камлане, шаманизиране у сибирскитѣ татари 157 нт.

Карлайлъ (Carlyle T.), за обективната наука 4

Карнавалъ, обредна кукла 334, 349, 503

Каролидисъ П., за коливо 473, за Вартувария 482

Картагенъ, изгаряне на царь или богиня 127

Кастабала, светилище на Артемида 126

Каталепсия на шамана 159, на посветени 210, при нестинарската екстаза 211, на лаещитѣ жени 206
Катартика въ нестинарството 181, въ посвещения и мистерии 188, 189, назначението ѝ 421. Срв. „очищение".
Кацаровъ Г., за Германъ като тракийски богъ 340 нт.
Качановски В., за праздникъ на Германа 377
Кибела и русалиитѣ 103, олицетворение на плодородието 155, постъ въ култа ѝ 193, екстатични танци 220
Кириловъ Ив., описание на Еньовдень 373
Китай, огнени мистерии 128 нт., родина на културата му 135
Кладенецъ, гадане надъ — 454 нт.
Класове на нива за магич. цели 405, 482. Срв. „царове".
Клидонъ у гърцитѣ 447, 472, нт., 511, въ Атина 476, въ Додеканета 977 нт., въ Тесалия 481, на о-въ Хиосъ 481, въ М. Азия 482 нт., въ Изт. Тракия 483 нт., у аромънитѣ 488 нт., древно потекло 499 нт., етимология 489, прикрепенъ къмъ Еньовденъ 502
Козма, пресвитеръ, противъ богомилитѣ 150
Коледа, възникване на праздника 12, като християнски праздникъ 357, магич. обичай на — 394, 445
Коливо запалено се спуска 443
Коливо въ обредитѣ 473
Колумела (Columella) за праздника на Фортуна 359
Конь, магическо яхане 419
Константинъ Велики и нестинаритѣ 22 нт., 30, 35 нт., 38, 41, 46 нт., 49 нт., 57 нт., 60, 73, празднуванъ при дни 29, 57, 76, 95, 93, като Хелиосъ-Сабазий 103, за тържество на християнството 154, за култа на Митра 154, и обредната проституция 327, духъ-покровитель на нестинаритѣ 234, 236, 418, патронъ на черквата въ нестинар. села 234, 236, народна легенда за — 235, Константински месецъ (май) 27, 85, 329
Копринени конци, противъ болести 325
Корибанти, екстазата имъ 204, 224
Коса като жертва 327
Костенурка въ магиитѣ 398, 419
Кости с., 44, 56, като разсадникъ на нестинарството 72 нт., името му 236
Костовъ Ст. Л., за обичая и куклата Германъ 304, 311, за произхода на Скалоянъ 351
Коситро, лѣене зи магия 512
Кострома, Кострубонко, руски обичай 318, 331
Крадена метла за Германъ 309. крадането като начална магия 410
Краставица, магия за раждане 318, не се яде, противъ гуша 410
Краусъ (Krauss Fr.) за обредната голота 428, за магич. половъ актъ 434
Кросно, яхане или навиване при магич. обичаи 391, 392, 398, 403, 418, кжпане въ рѣката 293
Крукъ (Crooke) за обредната голота 425
Кръвъ, пиене въ мистериитѣ 156
Кръстъ, правене за магич. цели 394, отъ незнаенъ гробъ 275, 276, 281, 293, Крста, обичай за дъждъ у сърбитѣ 256 нт., Срв. „Покръсти".
Кръстопжть въ магич. обичаи 270, 398, 413, 452, 488
Кръщене у християнитѣ, като мистич. посвещение 179, 382
Кукери въ Тракия 71, 104, 472
Кукума, гадоне у гърцитѣ, 477 нт,

Кукли, хвърляне въ вода, погребване и др. въ обичаи за дъждъ 287, 288, 290, 297, 320, 321, 323 нт., 334, 381
Култътъ по-яко сраснатъ съ бита, отколкото мити и повѣрия 12
Кумица въ обичая Пеперуда 266. Кумичане на Цвѣтница 501
Купало, срѣдлѣтенъ руски обичай 113, 317, 351, 358, 362 нт. 446
Курбанъ у нестинаритѣ 28, 30, 33, 46 нт., 50, 60 нт., 63 нт., 95, 217, 234. значението му въ религията 255. Срв. „жертва".
Куцовласи въ Стара-пл. 401
Къзълбаши, мохамедански сектанти 141
Късметътъ на сиромаха (легенда) 395, наричания за — 504 нт.
Кюмонъ (Cumont Fr.) за смѣсване на християнство съ езичество 11, за култа на Митра 153
Къпане за очистване отъ демонич. власть 300, срѣдъ лѣто въ рѣки и извори 379 нт. Срв. „вода".

Ладуване на Нова-година или Еньовдень 447 нт., 451, 459, 466
Лаещи жени въ Бретанъ 226
Лазарски пѣсни, 252, 273, игри 268, смѣсване съ Пеперуда 284, на Кавказъ 285
Ламии въ нар. пѣсни и повѣрия 297, 300 нт.
Лангъ (Lang A.) за нестинаритѣ 108, сравнителната му метода 109, за елинскитѣ и първобит. мистерии 181, за анестезията 241
Леви, жреци у евреитѣ 184
Летере (Laetere), пета недѣля следъ Великдень 321
Липертъ (Lippert J.) за срѣдлѣтнитѣ огньове 121, за мирогледа на първобитнитѣ 385
Лобекъ (Lobeck) за нощнитѣ праздници 217
Лоза въ мистич. заклевания 418
Лойола И. за екстазата 200, 206
Лошъ погледъ, лѣкуването му 430
Лудо-младо на войска (пѣс.) 459
Лукъ за магич. цели 400, 416, 486
Лукианъ за танци въ мистериитѣ 221, за култа на Адонисъ 327, за очищение съ вода 382
Лумхолцъ (Lumholtz C.) за обичаиитѣ за дъждъ 249
Лъжица, кукла въ обичаи за дъждъ 287, за магич. обиране плодъ и млѣко 390, 391, 399, 417
Лѣкуване съ предмети подъ екстатичния 211, съ магич. билки 371 нт., при пеперударки, кукери и русалии 282.
Лѣто, обредно внасяне 321, викане на пролѣть 356, борба съ зимата 322, 331, лѣтни обичаи, прехвърлени къмъ пролѣть и зима 284, лѣтно слънцестоене, праздникътъ му 354 нт., 358.

Ма, богиня въ Кападония и Понтъ 155
Магаре, живо закопано за суша 262, гадане по рева му 320
Магия, отношение къмъ религия 259, къмъ гадане 438, положителна и отрицателна 261, психологичнитѣ ѝ основи 354, у първобитнитѣ 385, и наученъ мирогледъ 437, имитативна и контажиозна 406 нт., основана на асоциации 259, 366, 408 нт., 423, за мамене моми 368, магически характеръ на езически праздници 13, магическо пренасяне на щастие 407, на чуждо благо 385 нт., обиране плодъ отъ нива и млѣко отъ старо 386 нт., 421, обиране чужди дѣца и овошки 390. тичане за пчели 257, хвърляне класове на горе 259, билки 371 нт., магическа формула „както—така" 418, магическа душа на мистътъ 184
Магьосници въ Китай 132 нт.,

166 нт., наследство на професията имъ 172, танци за вдъхновение 221, като заклинатели 249, като „очистители“ въ Асирия 382, пазятъ изкуството си като тайна 386, 390, осѫждане отъ черквата 399
Мадзура с., нестинари въ — 60
Мазане (съ глина и др.) въ мистериитѣ 180
Маздеизъмъ, ширене въ западна Азия 135, следи у дервишитѣ 143, антиаскетически моралъ 192
М'ай, м. за лѣковити билки 376, Maimänchen за дъждъ 290
Майеръ, (Meyer R. M.) за обредната голота 425, (G.) за гръцкобългарскитѣ нар. пѣсни 283
Мамници, пилета и жени 393. Срв. „обиране“.
Мамуриусъ (Mamurius), обред. кукла 334
Мана, магическа сила 240
Мани, доктрината му 149
Манихейство, влияние върху черквата 9, 135, отнош. къмъ маздеизъмъ и гностицизъмъ 149
Мантика при разни мистерии 104. Срв. „гадане“.
Манхардъ (Mannhard W.), теория за дъждовна магия 120, за слънчова магия 120, за игра въ огъня 124, за житни вълци 125, смисълъ на обичаитѣ за дъждъ 291, за погребение на кукла за дъждъ 320, за сходство между обреди у разни народи 325, за култа на Адонисъ-Тамузъ 325, 330 нт., за Аргеи въ Римъ 334. за фармаки у гърцитѣ 337, за обредното кѫпане срѣдъ лѣто 381
Маргаритовъ Д., описание на нестинаритѣ 48 нт,, за името нестинаръ 243
Марина, св., у нестинаритѣ 46, 59, 57, тборове на — 235
Мариновъ Д., за нестинаритѣ 40, 110, за праздничнитѣ сборове 216, за обичая и куклата Германъ 309, 310, 312, за еньовденски билки 373, за гаданeто 442, за Еньово буле 458
Маргита девойка за китки (пѣсень) 367
Мардукъ, вавилонски богъ, и месианскитѣ възрения 330
Марена, Маринка, обредна кукла за дъждъ 317 нт., 322
Марквартъ (Marquardt J.) за култа на Фортунз 359
Марсъ, погребване на марсовата година въ Римъ 334
Мартъ, начало на римската година 19, мартенски деветь дни въ магиитѣ 413, Мартифа на Гергьовдень 470
Маски въ мистериитѣ 180
Масленица, обредното ѝ погребване 334
Махаврата, срѣдлѣтенъ праздникъ въ Индия 137, 431
Медереръ (Mederer) за магическо ограбване нивитѣ 412
Медникъ въ обичая за гадане 447 нт.
Мелекъ-Таузъ, демонъ у езидитѣ 142
Мелкартъ, култътъ въ Тиръ 327
Месечина, богиня у мексиканцитѣ 260
Метеорология, народна 439
Метла за кукла Германъ 308, 309
Миладиновци за еньовден. билки 372, К., за обичая Скръсти 252, 286
Мисионери, посредници между християнство и езичество 10
Милита, богиня 327, 434
Милковъ Т., за Еньово буле 453, 491
Миросване джбоветѣ за дъждъ, въ Сърбия 257 нт., въ България 301
Мистерии у древнитѣ 147, у християнитѣ 179, сходство по цѣль свѣтъ 180, дефиниция 182, из-

точни въ Римъ 189, мотиви на посвещението 214, мисти въ древнитѣ култове 178

Митра, култъ въ Персия 148, проникване на Западъ 153, мистически самоизмжчвания 153, кръщене въ култа 382

Михаилъ Пселъ, византийски писатель, за демонитѣ 127

Мишевъ Д., за нестинаритѣ 41

Млѣко за магическо лѣкуване 402

Могкъ (Mogk E.) за обичаи за дъждъ 289

Мома въ нар. пѣсни: — въ тъмница 450, очи продадени 451, на мостове 452, бере китки 461, чака сватове 462, бѣли платно 462, отива при 9 братя 488 нт.

Момъкъ разпознава моми 456, мами мома съ пръстень 461

Мондардъ (Mondard), кукла за дъждъ и французитѣ 321

Монашество, християнско, връзки съ Индия 149

Монотеизъмъ въ Новия Заветъ и демонитѣ 10

Монтескьо за анестезия у огнеиграчитѣ 237

Московъ М., разказъ за Еньовдень 373

Мотовила въ магич. обичаи 413

Мохамеданска аскеза у дервишитѣ 143

Мума Плои (Muma Ploii), ромънски обичай за дъждъ 315 нт.

Мълния, наподобяване въ обичаи за дъждъ 288

Мълчане, обредно 262, 299, 378, 404, 428, значението му 426, мълчана вода при напѣване пръстени 457, 460, 462 нт., 475 нт., 458 нт., 488, 494, 508, при гадене 445

Мюризие (Murisier E.), за аскетическитѣ методи 186, за екстазата 208

Набонидъ и Навуходоносоръ, асирийски химни и надписи 439

Наневъ Г, народенъ светецъ-християнинъ 227

Напѣване пръстени, описания на обичая 447 нт., область на обичая въ България 458, 472, връзка съ гръцкия обичай 473, 497, сходство у балкан. народи 490, обредни секвенци у българитѣ 491, типична схема 493 нт., цѣль на обичая 495

Наречници. Срв. „орисници".

Наричания при гадане съ пръстени, характеръ у българи и гърци 506, въ формално отношение 506 нт.

Начевъ Н., за напѣване пръстенитѣ 464

Недѣля св., гледа мъртви души (пѣсень) 387

Некромантика въ Библията 167

Неначета вода (гърне) въ магиитѣ 479, 508

Необръщане назадъ, въ магическитѣ обичаи 290, 509

Неоплатоници за мистич. съзерцания 231

Нестинари, сведенията ни за тѣхъ 21, 68, область въ Тракия 21, 26, 30, 34, 41, 53, 68 нт., въ кои села се знаятъ тѣ 71, името имъ „истинари" 22, 54, „нещинари" 25, „нестинаре" 26, 30, 38, 54, 62, обяснение на името 49, 241, спадатъ къмъ известни родове 22, 56, 59, 59, 84, играта имъ въ жарава 22 нт., 29, 33, 36, 39, 42, 49, 49 нт., 52, 55 нт., 58, 60, 92 нт., 221 нт., тя слава за берекетъ и противъ болести 25, 57, 96, обредни пѣсни 30, 41, прихващането отъ светеца-духъ 22, 24, 29, 36, 39, 47 нт., 52 нт., 56 нт., 58 нт., 60 нт., 81 нт., 89 нт., 205 нт., 208 нт., 228, 237, първъ нестинарь 27, 49, 84, 86, врачуватъ 87, килията (конакъ, столнина) имъ 27, 35, 40 нт., 46 нт., 49 нт., 58 нт., 87, пророче-

ствата имъ 29, 55, 60, 62 нт., 94 нт., 178, 230 нт., прокоби у главния нестинарь 31, 38, 58, 61, 96, самоизмжчванията имъ 32, 85, 193, 238, като светци 63, 88, праведници или лъжци, 34, 46, 51, 213, проклевать непослушнитѣ 50, вѣрата и обредитѣ имъ като тайна 36, 46, 48, 79, като лѣкари 45, 47, 49, 88, 211, като жреци и весталки 35, 41, танецътъ имъ 48, 57, проповѣди въ килията 35, 37, 42, 212, броять се сами християни 37, 80, 213, мнимъ остатъкъ отъ религ. оргии у тракитѣ 38, обвинение, че пиятъ спиртъ 39, 50. 89, че се отдаватъ на развратъ 39, 88, че били огнепоклонници 40, 42

Нестинарството като преживѣлица отъ древна мистерия 78, 156, 177, 181, причини за задържането му до днесъ 177, 182, като наследствена психоза 184, екстатични видения 194 нт., танци 156, 221, жреци на мистич. организация 178, 181, 183, и дуалистич. ереси въ Мала-Азия 151, 154, общность съ китайски обичай 134 нт.

Никейски съборъ 154

Николай, папа, отговори до кн. Борисъ 150, 151, св. Никола лѣтни 251

Нова-година въ обичаитѣ за гадане съ пръстени 445, 447, 450 нт, дрѣнова клечка въ питата 465

Нонусъ (Nonnus) за митраизма 153

Носило за покойникъ се хвърля въ рѣката 262

Нощь, благоприятна за магии и мистерии 169, 171, 183, 217

Нощви въ магия за дъждъ 270

Нравственъ елементъ, отсжтств. му въ магиитѣ 385, 429

Обикаляне, магическо, на нива, село и др. 401, 404, 413, 428, 430

Обиране, магическо, плодъ отъ нива и млѣко отъ стадо 386 нт., 397 нт., медъ отъ кошеръ 392, млѣко отъ жени 367. психологич. му основа 410, като симпатич. магия 435. Срв. „магическо грабене".

Огледало при гадане 445, 476, 488

Огънь обреденъ, значението му 112, 379, прескачане презъ — 114 нт., 118, газене въ — у древнитѣ римляни, 124, у китайцитѣ 128 нт., 136. у японцитѣ 137, у езидитѣ 142, у нестинаритѣ 22, 24, 25, 28. 35, 38, 49, 52 нт., 54 нт., 57 нт., 60 нт., 92 нт., 122, у шаманитѣ 161, новъ или живъ 17, 112, 119, 289, 299, 423, стадо презъ — 116, 422, 427, като катартично средство 112, 118, 122, 382, за антимагически цели 119, 394, за дъждъ 170, противъ епидемия 139. срѣдлѣтенъ въ България 111, въ Гърция 112. въ Албания 112, въ Русия 113, въ Германия 114, въ Франция 115. въ Англия 117, въ Унгария 117, въ Хърватско 118, въ Алжиръ 118, въ Индия 137, у древнитѣ 512, на 25 мартъ 512, огнени дискове въ Германия 115

Озирисъ, мистериитѣ му 182. 185

Ойлюле, пеперуда за дъждъ 262

Омиръ за клидонъ 499

Опако, обръщане на —, за магия 400, 417

Орадие, оратници на Сирни-заговѣзни 100 нт.

Ордалии при нестинаритѣ 100, у индоевропейскитѣ народи 102

Орисници у гърци и българи 473 нт, 476, 505

Ормуздъ въ религията на перситѣ 191

Очистване, годишни праздници за — 13, 17, въ гръцката обредность 421. Срв. „катартика".

Павелъ св., за мистериитѣ 179, аскезата му 189
Павзаний за клидонъ 499
Павликянството въ България 150, 151
Пазана, дума за хлѣбъ у гърцитѣ нестинари 22, 74, 152
Паламарка. наричане по — 466, 467
Палаузовъ С. Н., за гръцкитѣ народни пѣсни 283
Памфилий, игуменъ, противъ езическитѣ обичаи 362
Панаири. Срв. „сборове".
Паница въ магически обичаи за обиране 399, 417
Пановъ Т., за дервишитѣ 145
Пантелей, св., почитанъ у нестинаритѣ 46, 47, 50
Парситѣ противъ поста 191
Пасхата като номадски праздникъ 14
Пенека с., нестинари въ — 61
Пепель отъ обреднитѣ огньове 116, 118, 133
Пеперуда. обичай за дъждъ у българитѣ 262 нт., у ромънитѣ 276 нт., у аромънитѣ 278, у гърцитѣ 279, у албанцитѣ 291, потекло на името 282 нт., като лѣтенъ обичай 284, като магическо заклеване за дъждъ 282, 409, 418, съединена съ Германъ 306, 310, 311, 314, 316
Перасия, култътъ ѝ въ Кастабале 126
Пергоплово с., нестинари въ—56
Персей, митъ за раждането му 248
Перунъ въ пѣсни за дъждъ 272
Петъръ, св., по рой шета (пѣсень) 257, буди св. Недѣля (пѣсень) 387, Сицилийски за манихеи и павликяни 150. Петровдень, припѣване на 465
Петровденъ въ пѣснитѣ 369, 465
Пещи не се правятъ, противъ суша 294
Пикане, като магич. средство 399
Пити, солени, въ гаданията 477 нт.
Платонъ за култа на Адонисъ 328
Плешане у нестинаритѣ 48
Плиний за хирпитѣ 124, магич. прогонване градушка 429
Плиска, стара българска столица, знаци въ — 136
Плутархъ за назнач. на мистериитѣ 182, за посвещение въ — 210, за времето на Адониитѣ 328 за гласъ на откровението 503
Подница за хлѣбъ, при магическо обиране 391, 417
Подстригване стадо, за магическо обиране 410
Поети, улични, у дервишитѣ 145
Погребални обичаи у нестинаритѣ 24, 36, 45, погребване на Германъ 266, 304 нт., смѣна на скръбь съ радость 334, боядисване противъ демони 428
Покръсти, обредно измолване дъждъ 251 нт., християнски и езически елементи 259
Полихроновъ В., описание на нестинаритѣ 49
Политисъ Н. Г., за клидонъ 475
Половъ актъ като магич. средство 430 нт., 432 нт.
Помана за умрѣлия Германъ 566, 305 нт., 308, 311, 313, 315 нт.
Пометъ отъ пещь, при обичаи за дъждъ 263, 281
Попъ, роля въ обичая Пеперуда 265, 266, въ обичая Германъ 310, моли се противъ градушка (анекдотъ) 343
Постъ у древнитѣ иранци 17, у перуанци 17, въ разни обреди 128, 186, на шамана 166, 172 нт., въ мистериитѣ 180, 192 нт., 220, като средство за екстаза 185 нт., преди воененъ походъ и ловъ 187. като катартично средство 188, въ християнската черква 192, изнасянето му като обредна фигу-

ра 321. при засуха въ Китай 324. при бране лѣковити билки 377 нт.
Потебня А., за гадане и магия 440
Праведникъ, християнски, върши чудеса 395
Праздници, езически, у народа 8 355, размѣстени въ християнската епоха 12, у древнитѣ, стопанското имъ значение 13, 16
Прелеръ (Preller L.) за древни игри въ огъня 124 нт, за праздника на Фортуна 359
Пренасяне на болни и екстатични 209, 211
Приклонски (Priklonski W.) за шаманитѣ 161
Принципи въ хуманитар. науки 4
Припадане на нестинаритѣ 51
Прихващане на шамани и магьосници 159, 162, 164 нт. 168, 172. Срв. „нестинари"
Прозелити въ древнитѣ култове 179
Пройсъ (Preuss K.) за танеца на първобитнитѣ 218, 431
Прокопий за гадане у славянитѣ 441
Пророчества на шамаиа 158, 160 нт., 164, 178, 187, при екстаза 156, 203, 207, 231 нт., реалната имъ стойность 233
Пролѣть като годишно време 15, праздникъ на — у перуанци 17, у китайци 128
Просо се отвѣва, за магия 414
Проституция, обредна, въ култа на Афродита, Ищаръ. Милита 327
Прощжпулникъ, гадане 503
Прпоруше, обичай за дъждъ у хървати 276
Пръстени при гадане 494, 496
Психиатрия, методи за сомнабулни състояния 206
Пушкинъ А., за поетич. вживѣване 198
Пфингстлъ (Pfingstl), нѣмски обичай за дъждъ 290, 330
Първаче, момиче, при магич. гадане 448, 457, 474, 482, 494
Рада омагьосва либе (пѣсень) 369
Радловъ (Radlow W.) за шаманитѣ 161
Разбойниковъ А., за нестинаритѣ 63
Раковски Г. С., за богъ Перунъ 272, за гръцки нар пѣсни 283, за Германъ 304, 352, за Еньовдень 365, 371, за магическо обиране 393, за напѣване пръстенитѣ 449
Ралинъ юнакъ се жени (пѣсень) 469
Рани поле, първи день следъ Гергьовдень 271
Реа-Кибела, танци въ култа ѝ 220
Резово с., нестинари въ — 59
Религия, като начинъ да се осигурятъ жизнени блага 15, 250, синкретизъмъ на Изтокъ и на Западъ 11, 147, религиозни епидемии 223, магическо осмисляне 266
Ризикъ (ῥιζικά), обредни наричания у гърцитѣ 477, 479, 482, 486, 504 нт.
Ригведа за екстазата 209
Римско влияние върху българската народна вѣра 442
Робертсонъ (Robertson), за роля на тзнеца въ Америка 218
Роде (Rohde E) за екстатичнитѣ танци 212, за дионисовата оргиастика 224
Розалии въ М. Азия 482
Р|оса, брането ѝ за плодородие 390, 397, 404, 405 нт., магическо значение 411
Рубенсъ, картина на истеро-епилептици 208
Рупци въ Малко-Търновско 65
Руса срѣда 406, болесть Руса 424
Русалии и шамани 157, 163, екстатични танци 221, преходъ отъ Ромъния въ България 339, Русалска недѣля 379, 502. Срв. „калушари".
Русевъ С., за нестинаритѣ 26
Русо Ж. Ж., изповѣдь на Савойския викарь 11

Ръсене съ китки отъ моми 468, 471. Срв. и „вода“.
Рюисбрьокъ за екстазата 202

Сабазий, оргиастика, танци и пророчества въ култа му 204, 220, 235
Сабли, остри, ходене по — 137
Саламандра, хала, въ народно повѣрие 302
Саисъ, праздникъ египетски въ — 215
Салийци, танецътъ имъ въ Римъ 219
Самодиви, тъждествени съ магьоници 388, 399, като пакостни духове 420, самодивски извори, кжпане въ — 379
Самоизмжчвания на екстатицитѣ въ древнитѣ мистерии 127, преди обредно-магически актове 139, 187, на дервишитѣ 144 нт., въ култа на Митра 153 нт., на шаманитѣ 161, 238, на нестинаритѣ 32, 85, 193
Самтеръ (Sammter E) за обредната голота 425
Сатурналии като зименъ праздникъ 16, 503
Сборове (панаири) на храмовитѣ праздници въ нестинар. села 22, 25, 32, 39, 46, 54 нт., 58 нт., 74 нт., значението имъ въ религиозния животъ 73, 216, у древнитѣ народи 213, 215
Сватба, симулация на — при обичая Еньово буле 495, 497 503
Светецъ, светци, християнски днесъ у народа 230, почитани за дъждъ 260, статуитѣ имъ потапяни за дъждъ въ вода 296, бити и наказвани въ романскиѣ земи 296, въ Китай 324
Свирня на нестинаритѣ 29, 39, 56 58, 222
Седемь, магическо число въ обредитѣ 118, 129, 378, 448, 482
Семикъ, руски нар. праздникъ 493
Сенека за свещенни дървета 56
Сервий Тулий, култътъ на Фортуна 359
Сибила, пророчица 228
Сивуйница, напѣване пръстени 468
Силяновъ Хр., описание на нестинаритѣ 37
Синкретизъмъ, религиозенъ. Срв. „религия“.
Сираче въ обичая за дъждъ 262, нт., 267, 269, 271, 279, 280 нт.
Сирийски култове въ класическия свѣтъ 147, сирийци-павликяни въ България 150
Сито, газене за плодородие по търколено — 262, 263 нт., 266 нт., 273, 282, даряване съ — 266 нт., 273, ролята му въ обичаитѣ за дъждъ 294, при магическото грабене 401
Скалоянъ, обредъ и кукла за дъждъ у ромънитѣ 313 нт., у българитѣ 305, отношение къмъ Германъ 339, потекло на името 349 нт.
Скръсти. Срв. „Покръсти“.
Слава, сръбски праздникъ 258
Славейковъ П. Р., описание на нестинаритѣ 21, 23, 511 нт., за потекло и значение на нестинаритѣ 99, 241, „Изворъ на Бѣлоногата“ 233, за богъ Германъ 344, за клидонъ 474, 511, за напѣване пръстенитѣ 491
Сливи цъвтятъ въ градина (пѣсень) 452
Слънце, образътъ му у нестинаритѣ 35, 41, обредна фигура у ромънитѣ 317, богъ у мексиканцитѣ 260, върти се и играе на Еньовдень 365, слънцестоене лѣтно 99, 111, 114. 128, 138, праздникътъ му 17, 354 нт., 358, слънчогледъ за магически цели 391
Смирновъ И., за потекло на нестинарството 103, за култа на Дионисъ — Сабазий — Константина

235, за тракийско влияние връбългаритѣ 235, 341
Смъртьта, обредното ѝ изнасяне на западъ 321
Сойврастасъ, индийска секта огнеиграчи 138
Сома, божествено питие у индийцитѣ 14
Сонератъ (Sonnerat P.), за огнени игри въ Индия 139
Сонини (Sonnini) за гръцкия клидонъ 478
Соракте, планина въ Италия 124 нт.
Спасовдень, обичай за дъждъ 255, бране лѣковити билки 374, ходене за росень 379, въ магически обичаи 394, 403
Спенсеръ (Spencer H.) за духовния миръ на първобитния 407, за природата на демонитѣ 420
Стоглавъ, руски сборникъ отъ 1552 г. 113, 362
Стоиловъ А. П.. за нестинаритѣ 110, за живия огънь 112, за молба за дъждъ 271, за ламиитѣ 301
Стомана противъ зли духове 160
Страшимировъ А.. за нестинаритѣ 65, за огньове на Еньовдень 111, за обичая „Змей" 298
Сула, диктаторъ въ Римъ 155
Сумцовъ Н., за купалскитѣ обичаи 113, за човѣшки жертви 338, за магическо обиране 404
Сурвакница въ магически обичаи 452
Суфи, екстатична метода на — 202
Суша, магическото ѝ прогонване 409. Срв. „Гермачъ".
Сънуване, пророческо на нестинаритѣ 58, 60, на любимия при магическо сѣене и газене 445 нт. 453, 467, 471, 473, 488, 490
Сърдце, магическо изядане на — за храбрость 407
Сърпъ, при магическо обиране на плодъ 412
Сѣене зърна за магическо оплодяване 293, за газене 471,476. Срв. „сънуване".
Сѣнка, вмѣсто лицето и душата въ магиитѣ 426, 443
Сѣрошевски В., за шамана у якутитѣ 161
Сѫбота, роденитѣ въ — виждатъ змейоветѣ 298

Табу чрезъ прескачане огънь 119, въ нар. обичаи 395, за птици 407, законитѣ му като отрицателна магия 427
Тайлоръ (Tylor E.) за ролята на поста 186, за принципитѣ на магия и гадане 408, за природата на демонитѣ 420
Таласъмъ на нивата 428,
Тамузъ, култъ въ Вавилония 327 нт., 333, сроденъ съ Адонисъ 328, името му 329, въ Палестина 329
Тамянъ, въ обреда на нестинаритѣ 24, 28, 33, 48, 51, 53, 54, 56, за екстаза 168, 206, 238, въ християн. черква 205, при религ. посвещения 227, въ китайски обичай 324
Танци около огънь 113 нт., 116 нт., 170, на дервишитѣ 143, 145, екстатични 156, 207, 219, въ мистериитѣ 180, за успехъ въ война 187, за дъждъ 260, 287 нт., у първобитнитѣ 218, възникване 219, епидемически 225 нт., на св. Витъ 225, при напѣване прѫстени 418
Тапасви, жреци въ Индия 138
Таргелии, катартич. обичаи въ древна Атика 109, 336
Тацитъ за германскитѣ жени 228
Таяни, напѣване прьстенитѣ у аромънитѣ 488 нт.
Теокритъ, за култа на Адониса 327
Тереза, св., за екстатич. видения 200

Тертулианъ, за поста 192
Тесмофории, празднкикъ на Деместеръ 193, 217
Тлалокъ. мексикански богъ на дъжда 249
Тодоръ св., отива да проси лѣто 356, Тодоровдень въ обичаитѣ 473, 488
Томашекъ (Tomaschek W.), за името Германъ 341
Топакъ, зълъ духъ на мѣстото 38
Топаловъ, за нестинаритѣ 101
Тополя, руски обичаи за дъждъ 288
Торба край рѣката, за дъждъ 273
Трауръ въ култа на Адониса 327 нт., при засуха въ Китай 323, на женитѣ въ Африка 427
Тракийско наследство въ религ. обичаи на българитѣ 235, 340 нт., 351
Траянъ, имп., и култътъ на Фортуна 360
Треви, лѣковити и магически. Срв. „билки".
Три, магическо число въ обреди и повѣрия, дни 129, 263, 275, попръсквания 274, завръзки 274, прескачане огънь 299, повтаряния на магич. формули 398, 403, 419, 422, вадички 399, обикаляния 257, 393, 394, 401, 404, 413, 422, 430, 448, 458, удряне 404, бродници 387, класа отъ нива 392, прекосяване пѫть 417, прекръстване 403, заклеване облацитѣ 429, завъртане хоро 454, припѣване пръстенитѣ 449, 465, нт. 485, кола имане 469, дървета 488, чешми 489, пити 490
Троица, св., у нестинаритѣ 77, за дъждъ 289, магич. кѫпане 379, гадане по венецъ 443
Трудна жена въ обичаи за дъждъ 275, 281, 293, не яде птици 407, обикаля дървета 430, ядатъ първи плодове 433
Труллански съборъ (693 г.). противъ гадането 441, противъ сатурналии, русалии и дионисии 475
Трѫндафилъ, оставяне вода съ пръстени подъ —. Срв. „вода".
Турско владичество на Балкан. п-овъ, забавя умственото и обществ. развитие 8, турски пѣсни за дъждъ 275, наричания „мании" 470
Търкаляне въ магиитѣ 406, 419
Тютюнъ, димътъ му у шаманитѣ 207
Тѫпанъ, светиятъ, на нестинаритѣ 27, 31, 35, 40, 42, 47 нт., 87, 222, на сибирскитѣ шамани 158 нт.

Удавеникъ, закопанъ, причинява суша 262, 294, откопанъ за дъждъ 310
Узенеръ (Usener H.) за сравнит. метода въ фолклора 123
Ургари с., нестинари въ — 25
Ургасъ с., нестинари въ — 62
Урумбеглии с., нестинари въ — 60
Успенски Т., за пророци въ Търново 106
Устрелъ, лошъ духъ 38, 426, гонене съ огънь 423

Факири, танци въ огънь 140
Фалусъ въ магич. обичаи 431 нт., въ обреда Германъ и Ярило 352
Фанатици, почитателитѣ на б. Анахита 155
Фармаки, като очистително средство у древниитѣ 109, 336
Фиджи, огнени игри въ — 140
Филипо Нери, италиански светецъ, екстазата му 199, 204
Фишеръ (Fischer E.) за ромънския Скалоянъ 349
Флагелация, свещенна, за екстатични цели 188
Флоберъ (Flaubert G.) за дервиши въ Египетъ 144

Фоксъ (Fox G.), основатель на квакер. секта 239
Фолклоръ, сравнителенъ, задачи 18, 20
Фортуна (Fors Fortuna), култътъ ѝ въ Римъ 359 нт.,
Фосе (Fossey Ch.) за водата като очистит. средство 383, за техниката на гадането 440
Фотий, цариградски патриархъ, противъ павликянитѣ 150, наставлява кн. Бориса 150
Фоулеръ (Fowler W.), за Аргеитѣ въ Римъ 330
Фрезеръ (Frazer J. G.), за теории въ фолклора 4, за езически вреживѣлици въ Европа 7, сравнит. му метода 103, за лѣтнитѣ обредни огньове 120, 126, за газене жарава въ Картагенъ 126, за магич. изпросване дъждъ 286, за погребение на куклата лѣто (смърть) 320, 331, 335, за източни влияния върху европ. обреди 361, за обредното кжпане срѣдъ лѣто 380 нт., за принципитѣ на симпатич. магия 406, за знач. на обредната голота 427
Фрея (Frey), богина на растителността 432

Хаймъ (Heim) за обредната голота 425
Хали причиняватъ суша 300, родствени съ ламиитѣ 300, обиратъ плода отъ посѣвитѣ 301 нт., 348
Халюцинации на попадналитѣ въ екстата 196. 209, 227
Харилъ, обредно пргребение въ Гърция 334
Харнакъ (Harnack A.) за религиозния синкретизъмъ 11
Хезиодъ за гръц. кледономантия 499
Хекенбахъ (Heckenbach J.) за обредната голота у древнитѣ 424
Хелиосъ, култътъ му 103 ,154
Хенингъ (Henning R.) за племенното име Германи 342
Хермесъ, закрилникъ на мантиката 499 нт.
Херодотъ за празничнитѣ сборове 215 нт., за свещенната проституция 328, за храма на Афродита 328
Хилебрандъ (Hillebrandt A.). за индийския праздникъ Махаврата 137
Хипноза у шаманитѣ 173, увеждането ѝ при научни и религиозни опити 206
Хипотеза, правото ѝ въ науката 4, 18
Хирпи (Hirpi Sorani) въ древна Италия 224 нт., 239
Хлѣбъ въ обредни и магически действия 17. 417, 445, 488
Християнство и езичество въ Европа 7, у българитѣ 8, повлияно отъ древнитѣ религии 10, търпи старитѣ праздници 12, възприема формитѣ на мистериитѣ 179, 183, примѣсено съ езически въззрения при обичаитѣ за дъждъ 259, влияние въ топонимията на Балкански п-овъ 349, за оракули и магии 441, Христосъ и постътъ 192, и молитвитѣ за дъждъ 255
Хюберъ (Hubert H.) и Мосъ (Mauss M.), за праздничната година 355

Царь въ обичаитѣ за дъждъ 291, 298, царове — класове на нива, магическата имъ употрѣба 391 нт., 394, 403, 410
Циганки като пеперударки 265, 275, 281
Цицеронъ, култъ на Фортуна 359
Цоневъ Б., за огньоветѣ на Еньовдень 111
Цѣла кжща въ магич. обреди 510

Чекрькъ при магич. обиране 413
Ченгеръ с., нестинари въ — 516

Черъ овенъ, изгонване за болести 336
Червена кърпа на нестинаритѣ 52, конецъ на китки за гадане 449, кърпа (поясъ) върху гърнето съ пръстенитѣ за напѣване 451, 462 нт., 467 нт., 476, 479, 4082, 494, 496, було на Еньовото буле 455, 481, 509, боя, апотропейското ѝ значение 509
Черквата гони нестинаритѣ 22, 46, 57. 59. 69, 73, противъ езическитѣ праздници 113, 362 нт. 475
Черупки отъ квачка, при магич. обиране 410
Чесънъ като амулетъ 116
Число, нечетно, въ нар. обреди 139
Чисти понедѣлникъ, гадане на — 474
Чолаковъ В., за напѣване пръстенитѣ 452, 459

Шамани, магьосници-лѣкари въ срѣдна Азия 157 нт., у телеутитѣ 158, у бурятитѣ 159, у якутитѣ 161, въ Африка 169, въ Америка 170, въ Австралия 173, и китайската нар. религия 135, гадаять жарава 161, 170, костюмътъ имъ 159, 162, сеанса имъ „камлане“ 157, 164, 182, начинъ на лѣкуването имъ 158, 160, 193 нт., 167, 169 нт, 173, посвещение и наследственость 162, 174, 184, нервни кризи 164, 172, постъ 186, екстаза и пророчества 199, 209, 232, имена у разни племена 158, жени — 163 нт., катартика при подготовката имъ 382, религиозна епидемия 228, анестезията имъ 287
Шапкаревъ К.. за магическитѣ обичаи 397
Шейтанъ, дяволъ у езидитѣ 141
Шивачевъ С., описание на нестинаритѣ 30, потеклото и значението имъ 99, 235, прихващането имъ 229, анестезията имъ 287, името „нестинарь“ 241
Шишковъ Ст. Н., за Еньовдень 372, за напѣване пръстенитѣ 485
Шишмановъ Ив. Д., за нестинаритѣ 41, 110
Шлегелъ (Schlegel G.), подновяване огьня въ Китай 128, анестезия на огнеиграчитѣ 238

Юда, самовила 399
Юлианъ имп., за въздържане въ мистериитѣ 193
Юпитеръ, гадане по жребие 360
Яворовъ П. К., поема „Градушка“ 344
Яйце отъ Великдень, при кукла за дъждъ 315, противъ градушка 346, въ магиитѣ 422, 445
Ямблихъ за жрицата въ Кастабала 127, за екстатичнитѣ игри 146
Янусъ, богъ на слънцето 306
Ярило, обреди и кукла въ Русия 319. 351, духъ на растителностьта 330
Ятросъ с., нестинари въ — 62

Съдържание

Стр.

Предговоръ . . . . 3—4

ЧАСТЬ I

Нестинари въ Тракия

Уводъ . . . . 7—18

ГЛАВА I

Наблюдения и свидетелства . . . . 19—66

I. Съобщения отъ 1866 до 1917 г. — 1. Първо описание на П. Р. Славейковъ (1875) 23. — 3. Описание на С. Русевъ (1891) 26. — 4. Описание на С. Шивачевъ (1898) 30. — 5. Описание на отецъ Дионисий (1903) 34. — 6. Описание на Хр. Силяновъ (1906) 37. — 7. Описание на Д. Мариновъ (1914) 40. — 8. Описание на Д. Мишевъ (1917) 41.

II. Нашата анкета отъ 1914 до 1919 г. — 1. Гръцкитѣ села Кости и Бродилово 44. — 2. Разказъ на Д. Маргаритовъ за Кости 48. — 3. Разказъ на В. Полихроновъ за Кости, Бродилово и Мадзура 49. — 4. Разказъ на Т. Бояджиевъ за Кости, Бродилово и Ургари 51. — 5. Нестинаритѣ въ Ургари 54. — 6. Разказъ на Н. Кротковъ за Пергоплово 56. — 7. Разказъ на Бр. Дикови за Блаца 58. — 8. Нестинари въ Мадзура и Урумбегли 59. — 9. Нестинари въ Пенека и Ятросъ 61. — 10. А. Разбойниковъ за нестинаритѣ въ Бунаръ-Хисаръ 63.

ГЛАВА II

Обща картина на нестинарството . . . . 67—96

Нестинарскитѣ села 70. — Сборове на храмовитѣ праздници 74. — Нестинарската обредность и вѣра 78. — Нестинари и нестинарки 83. — Прихващания 89. — Игра въ огъня и пророчества 92.

ГЛАВА III

Родство и аналогии . . . . 97—175

I. Опити за обяснение у насъ 98. — Нестинари и култъ на Диониса 102. — Методата на Лангъ и Фрезеръ 108.

II. Срѣдлѣтни огньове въ източна Европа 110. — Срѣдлѣтни огньове въ западна Европа 114. — Огъньтъ въ демонологията и катартиката 118.

III. Газене жарава у древнитѣ народи 123. — Подновяване на огъня въ Китай 128. — Китайско-български успоредици 132. — Огнени игри въ Индия 137.

IV. Екстатични танци у езиди и дервиши 141. — Култъ на Митра, маздеизъмъ и манихейство 148. — Митраизъмъ и нестинарство 155.

V. Сибирскитѣ шамани: екстаза и пророчества 156. — Шаманизъмъ у якутитѣ 161. — Магьосници въ Китай 166. — Шамани въ Африка, Америка и Австралия 169.

ГЛАВА IV

Теоретически предпоставки . . . . 176—244

I. Нестинарството като мистерия 177. — Цель и изпълнители на мистерията 181. — Постъ, очищения и самоизмжчвания 185. — Аналогична практика въ древнитѣ култове 189.

II. Екстатични видения и преживѣвания 194. — Мистическо съзерцание у шамани, християнски светци и др. 199. — Истерични припадъци и каталепсия 203. — Нестинарски прихващания и пренасяния 208.

III. Празднични сборове и процесии 215. — Култовъ танецъ и екстаза 218. — Религиозни епидемии, като масово внушение 223.

IV. Нестинаритѣ като пророци и вражалци 229. — Св. Константинъ като духъ-покровитель 234. — Анестезия на огнеиграчитѣ 236. — Производство и значение на „нестинарь“ 241.

ЧАСТЬ II

Лѣтни обичаи и магии

ГЛАВА I

Обичаи за дъждъ . . . . 247—302

(Покръсти, Пеперуда, Гонене змей)

I. Древни и съвременни обреди за дъждъ 248. — Покръсти или Скръсти у българитѣ 261. — Кръста и Заветина у сърбитѣ 256. — Езически и християнски възрения 259.

II. Пеперуда и Додолки въ западна България 261. — Пеперуда въ източна България 265. — Обичай и пѣсень по разни мѣста 269. — Додолки въ сръбскитѣ краища 273. — Пеперуда у ромъни и гърци 276. — Общобалканска основа на обредността 281.

II. Аналогични обичаи другаде 286. — Разни форми на потапяне и обливане 291. — Гонене змей при засуха 297.

ГЛАВА II

Германъ — Скалоянъ . . . . 303—352

II. Германъ въ източна България 304. — Германъ въ северозападна България 307. — Германъ и куклата му по разни мѣста 310. — Калоянъ или Скалаянъ у ромънитѣ 313.

II. Купало, Марена, Кострома и Ярило въ Русия 317. — Погребение или потапяне на кукла въ вападна Европа 320. — Обредна процесия за дъждъ въ Китай 822.

III. Култъ на Адонисъ и Тамузъ 325. — Основенъ смисълъ на мити и обреди 330. — Германъ като обредно изнасяне на сушата 335.

IV. Германъ като тракийско наследство 339. — Легенда и повѣрия за Германъ-Градушкаръ 343. — Българскиятъ Германъ и ромънскиятъ Скалоянъ 348.

ГЛАВА III

Еньовдень . . . . 353—383

I. Праздникътъ на лѣтното слънцестоене 353. — Култъ на Fors Fortuna и гадане по жребие 358. — Българската еньовденска обредность 362.

II. Лѣковити и магически билки 368. — Пѣсни за магическитѣ билки 368. — Еньовски венецъ и еньовска китка въ бъл-

гарскитѣ обичаи 371. — Сродни обичаи въ източна и западна Европа 376. — Кжпане и миене срѣдъ лѣто 379.

ГЛАВА IV

Бродници-житомамници . . . . 384—435

I. Магии за повисяване личното благосъстояние 785. — Обиране плода на нивитѣ въ Търновско, Кюстендилско, Софийско, Врачанско и пр. 388. — Бродници-житомамници и магии противъ тѣхъ 392. — Мамене млѣкото срещу Гергьовдень 397. — Сродни обичаи въ Сърбия и въ Русия 402.

II. Принципи на имитативната и контажиозната магия 406. — Елементи и форми на магическото грабене 410. — Заклевания и наричания 417.

III. Голотата въ обредни и култови действия 419. — Теория на голотата като табуиране 424.

IV. Заголването като симулация на половъ актъ 429. — Преживѣлици отъ магическо оплодяване въ Европа 432.

ГЛАВА V

Напѣване на пръстенитѣ . . . . 436—510

(Еньова буля)

I. Родство между магия и гадане 437. — Гадания на Еньовдень 442.

II. Първи описания на обичая 447. — Обичаятъ въ източна Тракия 453. — Обичаять въ западна Тракия 459. — Обичаятъ въ североизточна и северозападна България 464.

III. Клидонъ у гърцитѣ 472. — Обичаятъ въ Атина и по островитѣ 476. — Обичаятъ въ Тесалия, Мала-Азия и източна Тракия 481. — Клидонъ у аромънитѣ 488.

IV. Съставни елементи на обичая 490. — Типична схема у насъ и у гърцитѣ 493. — Древно потекло на клидонъ 498.

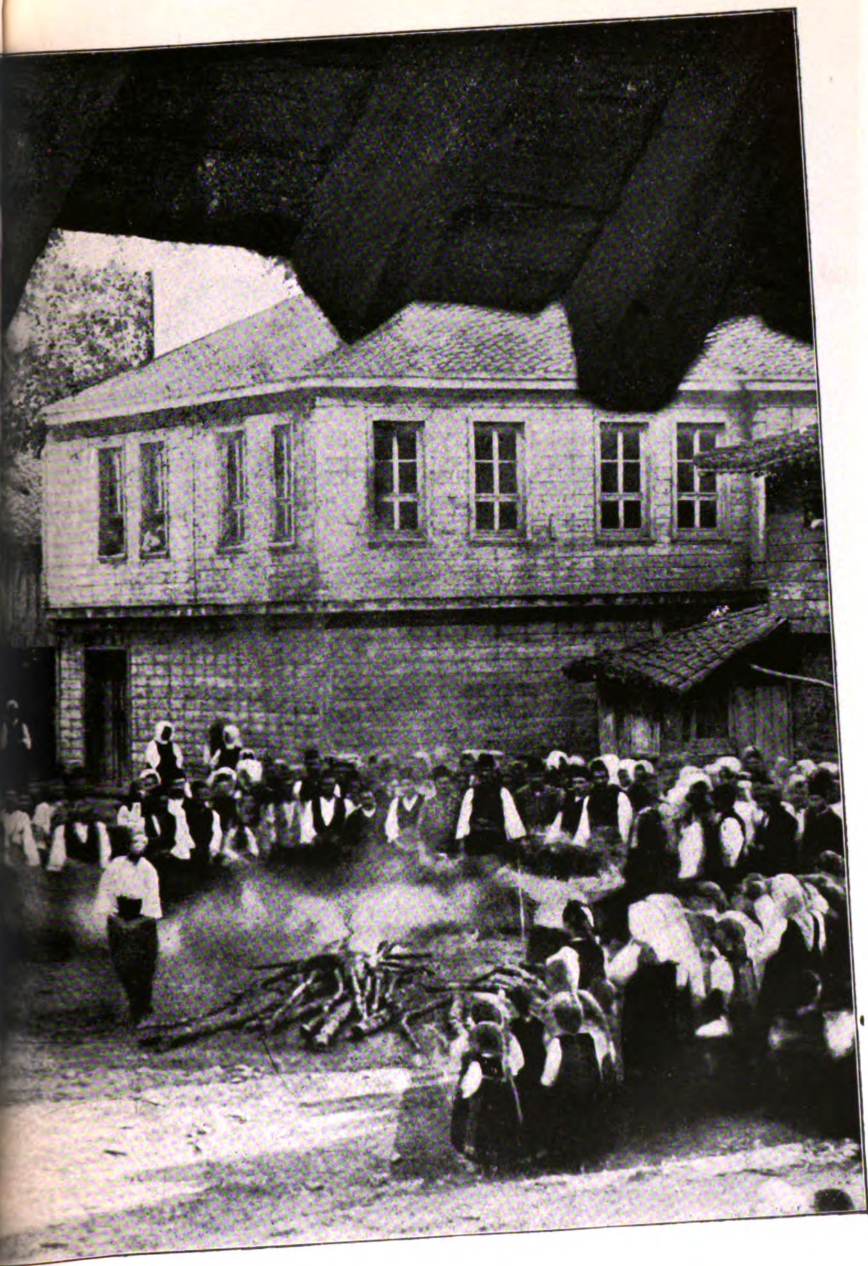
V. Нарнчанията за щастие у българи и гърци 504. — Магически реквизити при гадането 508.

Прибавки . . . . 511—524

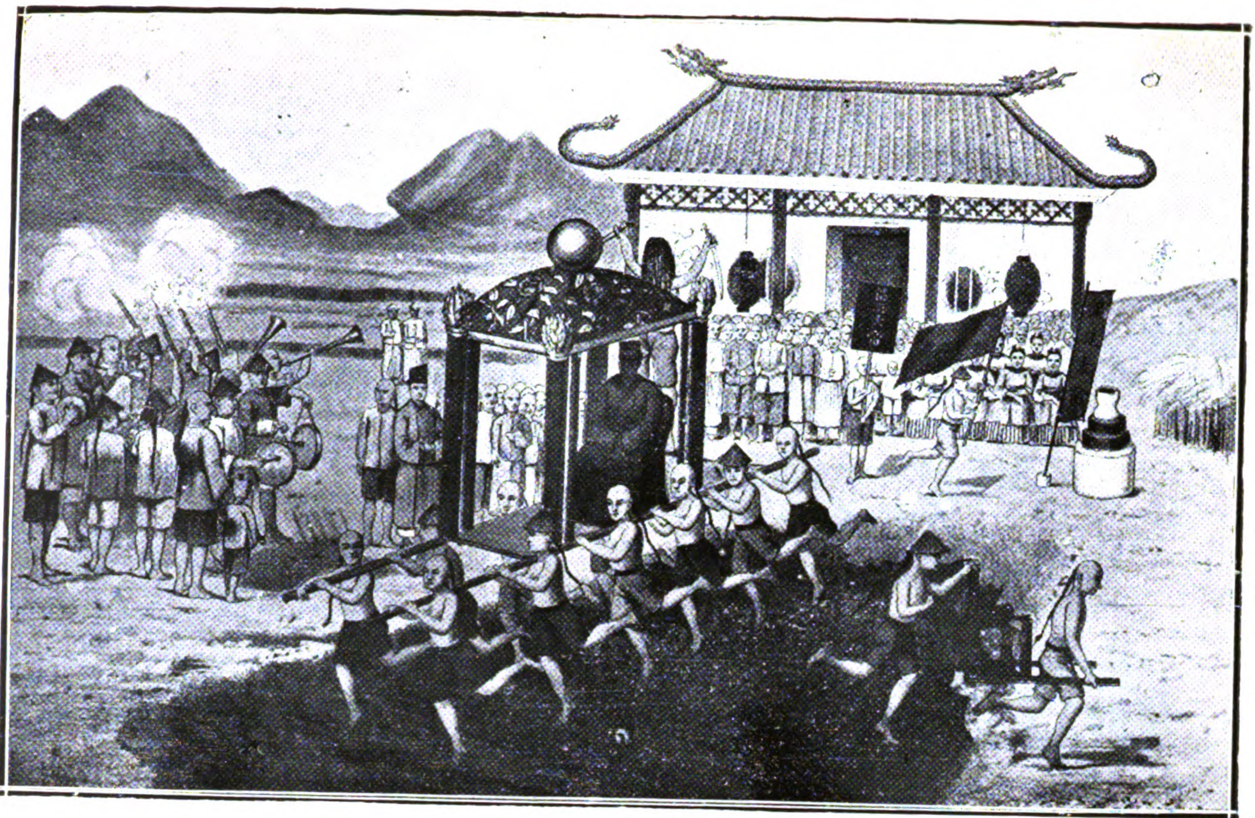
1. П. Р. Славейковъ за нестинари и клидонъ 511.
2. Припѣвки и наричания на Еньовдень (Нова-година, Гергьовдень, Ивановдень) 515.

Показалецъ . . . . 525—544

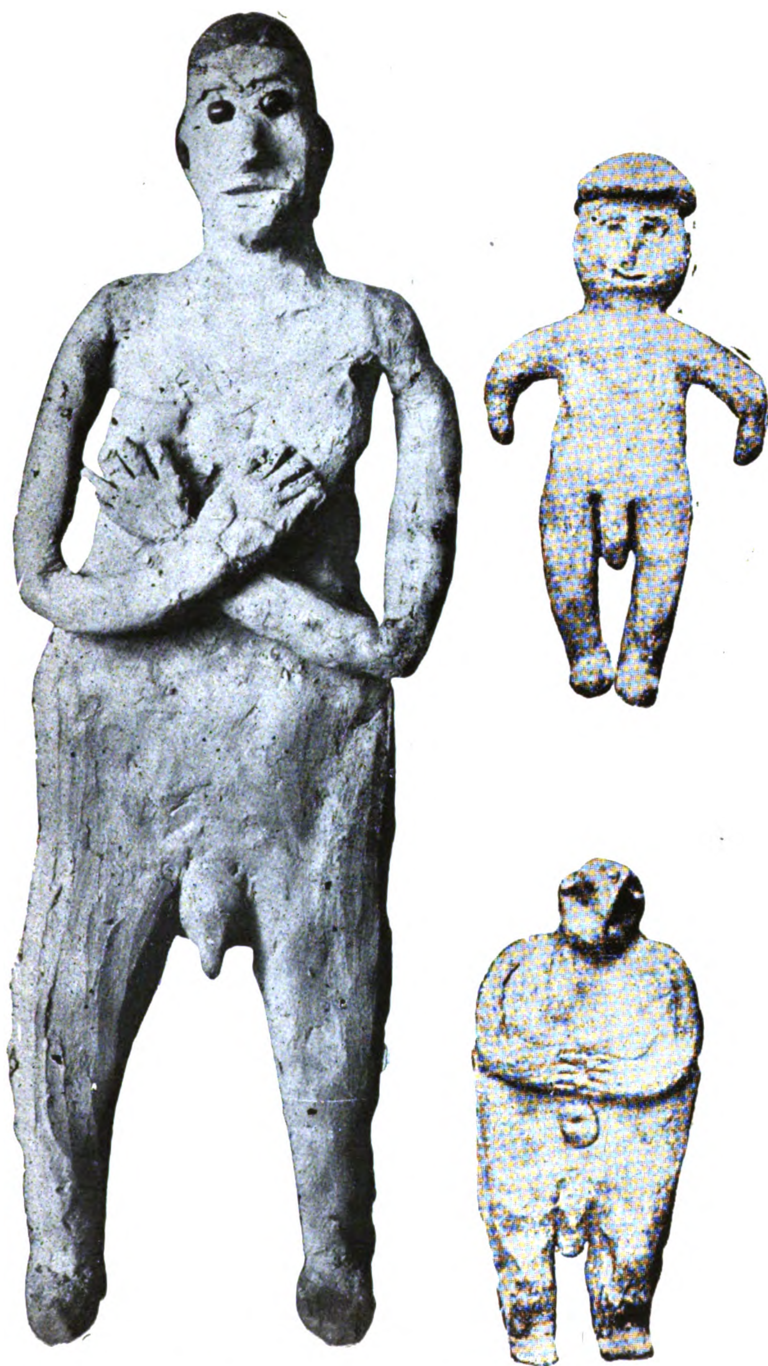
1. Нестинар



с. Кости, Тракия



2. Огнени игри въ Китай



3. Фигури на Германъ въ България

4. Фигура на Скалоянъ въ Ромъния

5. Еньова буля въ североизточна България